ثقافت

۱۹۸۵ء
جولائی

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ٥ لاہور
پاکستان

ثقافت

لاہور

ماہنامہ

جولائی ۱۹۵۷ء

★

جلد ۵ شمارہ ۱

★

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

★

ناشر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

تاریخ اسلامی کے تین خلا

یوں تو ہماری تاریخ کا ہر ہر باب مطلع الانوار ہے۔ علم وفکر کے پرچم ہم نے لہرائے۔ تہذیب وتمدن کی سمتیں ہم نے بدلیں۔ اور دوسری قوموں کے ساتھ رواداری اور حسنِ سلوک کے اعلیٰ نمونے ہم نے پیش کئے۔ مگر تاریخ اسلامی کے کچھ پہلو ایسے بھی ہیں جن پر ہم ہرگز فخر نہیں کرسکتے۔ اسلام سے زیادہ جمہوری اقدار کا حامی اور کون ہوسکتا ہے؟ اس نے جس نہج اور اسلوب سے خلافتِ راشدہ کی طرح ڈالی، اور جس منصفانہ وعادلانہ طریق سے انسانی مشکلات کو حل کیا اس سے کون انکار کرسکتا ہے؟ مگر بدنصیبی ملاحظہ ہو کہ یہی خلافت ملوکیت پر منتج ہوئی۔ اور حکومت واقتدار کے دائرے اسلام کے پیش کردہ شورائی رنگ کو اختیار نہ کرسکے۔ یہ مانا اس وقت اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا۔ کیونکہ اس ابتدائی دور میں ذہنوں میں جمہوری حکومت کا کوئی واضح نقشہ موجود نہ تھا۔ یہ بھی تسلیم کہ ہماری شخصی حکومتوں کا مقابلہ اگر اس دور کی دوسری شخصی حکومتوں سے کیا جائے، تو ہماری یہ حکومتیں بدرجہا بہتر ثابت ہونگی۔ تاہم یہ حقیقت کتنی تلخ ہے کہ چودہ صدیوں کے اس طویل عہدِ ملوکیت میں کوئی جماعت، کوئی تنظیم اور اجتماعی احتجاج نہیں پایا جاتا کہ جس سے معلوم ہوسکے، کہ مسلمان ملوکیت سے بیزار رہیں۔ اور حکومت کی اس شکل کو ناجائز تصور کرتے ہیں۔

اسی طرح انسان دوستی، اور انسانی تکریم واعزاز کے سلسلہ میں قرآن وسنت کی تصریحات کس درجہ واضح ہیں۔ عیسائی دنیا جب انسان کو گنہ گار ٹھہرا رہی تھی۔ اور یونانی حکماء تک نے جب غلامی کی ضرورت پر زور دیا تھا۔ اس وقت اسلام نے انسانی وقار میں یہ کہہ کر چار چاند لگا دئیے۔ کہ ہم نے انسان کو بہترین صورت میں پیدا کیا ہے اور یہ کہ تم میں عنداللہ بہتر وہ ہے جو زیادہ پاکباز ہے۔ یہی نہیں عملاً ایسی کوششیں کیں۔ اور غلاموں کے حقوق وفرائض کی اس انداز سے تعیین کی کہ آہستہ آہستہ یہ لعنت کم از کم اسلامی معاشرہ کی حد تک ختم ہوجائے۔

مگر یہ بات کس درجہ افسوسناک ہے کہ ہماری پوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی تو نہیں ملتی کہ ہم نے کبھی بھی غلامی کو ختم کردینے کے لئے کوئی جدوجہد کی ہو۔ اس کو انسانیت کی جبینِ آبرو پر کلنک کا ٹیکہ سمجھا ہو۔ اور فقہی وشرعی حیثیت سے اس کو ختم ہوجانے کے لائق تصور کیا ہو۔ اس سے بھی زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ اب

جبکہ انسان کا اجتماعی ضمیر جاگ اٹھا ہے۔ اور دنیا بھر کی شائستہ قوموں نے اس کو جرم قرار دے دیا ہے۔ اب بھی مرکزِ اسلام میں غلاموں کا اسی طرح کاروبار ہوتا ہے، جیسے یہ انسان نہیں گائے، بیل اور بھیڑ بکری ہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ اب بھی ہمارے فقیہانِ بے توفیق کو انسانیت پر ترس نہیں آیا اور انہوں نے اس کو ناجائز نہیں مانا۔ بلکہ اگر کوئی شخص اسلام کی اس دعوتِ توقیرِ بنی آدم کو عام کرتا ہے۔ اور اس زمانے میں غلامی کے کاروبار کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں سمجھتا۔ تو اسے ملحد و زندیق کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ سبحان اللہ۔ مذہب جو انسانی شرف و ناز کو چمکانے آیا تھا۔ اس کا ایک استعمال گویا اس کی تذلیل بھی ہے۔

سوشل سروس یا انسانی معاشرہ کی خدمت پر بھی اسلام نے بہت زور دیا ہے۔ اور جا بجا اس کی اہمیت واضح کی ہے۔ کہیں مظلوم کی حمایت پر اُبھارا ہے، کہیں نادار و مفلس اشخاص کی مدد و اعانت کو بہت بڑا ثواب قرار دیا ہے اور کہیں اس بے کس اور ستم رسیدہ مخلوق کے ضعف و ناتوانی کے پیشِ نظر جس کو ہم عورت ذات کہتے ہیں ہمیں توجہ دلائی ہے۔ اور ان آبگینوں کے بارہ میں حسنِ سلوک کی تائید کی ہے۔ یعنی کوئی گوشہ معاشرتی زندگی کا ایسا نہیں، کہ جو اصلاح طلب ہو، اور اسلام نے اس کی اصلاح کا مشورہ نہ دیا ہو اور اس سے متعلق واضح تعلیمات کا نقشہ نہ پیش کیا ہو۔ یہی سبب ہے کہ ہمارے صوفیاء اور شاعروں کے ہاں جس درجہ انسانیت پر مبنی تصورات پائے جاتے ہیں۔ وہ انہیں کا حصّہ ہے۔ لیکن ہماری تاریخ کا ایک بہت بڑا خلا یہ بھی ہے کہ ہم فقہی وکلامی بحثوں میں تو اُلجھے رہے، اور حربِ عقائد کے معرکوں کو تو سر کرتے رہے۔ مگر اسلامی معاشرہ میں جو رخنے، اور بگاڑ پیدا ہو گئے ہیں، ان کی طرف ایک تحریک، ایک تنظیم اور باقاعدہ جدوجہد کی حیثیت سے کبھی ملتفت نہیں ہوئے۔

غرض تنقید نہیں محاسبہ ہے۔ ملوکیت ختم ہو گئی اور ساری دنیا میں آہستہ آہستہ جمہوری رجحانات کو فروغ حاصل ہو رہا ہے، اس لئے ہمارے معاشرہ کے لئے اس میں کم از کم کوئی خطرہ پنہاں نہیں۔ یہی حال انسانی غلامی کا ہے۔ انسان اتنا خوددار، عزّتِ نفس کا حامی اور اونچا ہو گیا ہے۔ کہ اب یہ اس پستی کو شاید ہی کبھی قبول کر سکے۔ یوں بھی صنعتی ارتقاء اور سائنس کی ترقی کی بدولت غلاموں کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ گویا تاریخ کے اس خلا کو بھی تاریخ ہی کی تیز رفتاریوں نے پُر کر دیا ہے۔ اس میں ہمارے لئے خوشی اور ناز کا پہلو بلاشبہ یہ ہو سکتا تھا کہ ہم نے چودہ سو برس ادھر اس کو ملیا میٹ کرنے کی کوئی کوشش کی ہوتی۔ یا کم از کم فقہ و قانون کے حدود تک ہی اس کو انسانی وقار و ناموس کے خلاف مانا ہوتا۔ افسوس اور شرم سے کہنا پڑتا ہے کہ ہم یہ بھی نہیں کر پائے۔ خیر اب اس پر ماتم کرنے کا بھی موقع نہیں۔ یہ لعنت خود بخود ختم ہو گئی ہے۔ اور اگر ہمارے نہایت ہی مقدس مرکز میں یہ موجود ہے۔ تو علم کے ارتقاء اور جمہوریت کے فروغ کے ساتھ ساتھ اس کو بہر حال ختم ہونا ہے۔ کیوں؟

اس لئے کہ فکری اور عملی اعتبار سے دلائل کا کوئی سہارا اب قائم نہیں رہا کہ جو اس کو استواری عطا کر سکے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی بُرائی کا بُرائی ہونا واضح ہو جاتا ہے تو پھر اس کا برقرار رہنا مشکل ہو جاتا ہے۔ سوا اس کے کہ اس میں تسکینِ نفس کا کوئی پہلو پایا جاتا ہو۔

یہ دو مسئلے اس بنا پر ناقابلِ اعتنا ہیں، کہ ہمارا معاشرہ فی الحال ان سے دوچار نہیں۔ ہمارا اصل اور آج کا مسئلہ یہ ہے کہ تاریخ کی اس کوتاہی کی تلافی کے لئے اس وقت بھی کوئی تیار نہیں۔ سب سے پہلے علماء سے بجا طور پر توقع ہو سکتی تھی کہ ان میں کچھ نیک نفس لوگ اپنی زندگیوں کو وقف کریں گے۔ اور ایسے اداروں اور انجمنوں کی بنیاد رکھیں گے، جن کا مقصد مسلمانوں کی خدمت ہوگا، ان کی اصلاح ہوگا، اور ان میں اجتماعی و اخلاقی شعور کو بیدار کرنا اور پروان چڑھانا ہوگا۔ مگر ان کا یہ حال ہے کہ وہی فرسودہ بحثیں، وہی پُرانے جھگڑے اور عقائد و فکر کی لڑائیاں ہیں، کہ جو ان کی پوری صلاحیتوں کو مفلوج کئے ہوئے ہیں۔

دوسرے درجہ پر امراء اور اربابِ ثروت سے اُمید کی جا سکتی تھی کہ پاکستان بن جانے کے بعد جب ان کی مفلسی دور ہو گئی ہے۔ دولت کا مینہ برس رہا ہے اور لاکھوں کے وارے نیارے ہیں۔ تو ان کو اللہ تعالےٰ توفیق مرحمت فرمائیگا۔ کہ بڑے بڑے رفاہی کاموں کی پشت پناہی کریں۔ اور ملک کی اصلاح و تعمیر میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیں۔ مگر ان سے متعلق بھی افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ان کی ہوسِ زر ہنوز سیر نہیں ہو پائی۔ اور نہیں کہا جا سکتا کہ ھل من مزید کے جہنّم سے یہ کب نکلیں گے۔ اور کب ملک و قوم کی تعمیری ضروریات کی طرف متوجہ ہونگے۔

مغربی ممالک میں ہزاروں اور لاکھوں ایسے اشخاص ہیں کہ جب زندگی کے تیس چالیس سال ملازمت و تجارت کے کامیابی سے گذار دیتے ہیں، تو بقیہ زندگی کو کسی بڑے معاشرتی مقصد کے لئے وقف کر دیتے ہیں۔ اور مادیت کے اس دَور میں بھی ایسی ایسی روحانی و انسانی خدمات اور کارہائے نمایاں انجام دیتے ہیں کہ جن پر بے اختیار رشک آتا ہے۔ اور تقلید کرنے کو جی چاہتا ہے۔ لیکن ہمارے ہاں بدقسمتی سے خدمت و اصلاح کا ایسا کوئی نمونہ پایا نہیں جاتا۔ اس کا سبب یہ نہیں کہ ہمارے ملک میں ایسے فارغ البال لوگوں کی کمی ہے۔ یا ایسے آسودہ حال اور سمجھدار حضرات کا فقدان ہے۔ جو آسانی سے معاشرتی امور کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں۔ اور اصلاح و ارتقاء کے سلسلہ میں سرگرمی سے حصّہ لے سکتے ہیں۔ بلکہ اس کا اصل سبب یہ ہے۔ کہ خدمت و اصلاح کے لئے ذہنوں کو تیار نہیں کیا جاتا۔ اور ہماری تعلیم و تربیت کے کسی مرحلہ پر بھی ان اقدار کی اہمیت ذہنوں میں بٹھائی نہیں جاتی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ کسی شخص کے سامنے بھی یہ نصب العین نہیں ہوتا۔ اور کوئی شخص بھی اس طرح نہیں سوچتا کہ اگر اللہ تعالےٰ نے مجھے دنیا کے مکروہات کی طرف سے ایک گونہ یکسوئی عطا کی اور اطمینان بخشا تو میں معاشرہ کی فلاں فلاں خدمت سرانجام دونگا۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تصوّرِ وحی

جون ۱۹۵۶ء میں لبنان کے ایک شہر بحمدون میں مسلم ۔ عیسائی اشتراکِ عمل کی انجمن کا ایک اجلاس منعقد ہوا۔ اس میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے ایک تقریر کی تھی۔ اس کا ترجمہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ (بشیر احمد ڈار)

مختلف حکما، علما، صوفیہ اور علم النفس کے ماہرین نے اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے اس مسئلے پر غور و فکر کیا ہے لیکن اس مختصر سے وقت میں اس کے مختلف پہلوؤں کو زیرِ بحث لانا ممکن نہیں۔ اس لئے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف قرآنِ حکیم کی روشنی میں اس کی وضاحت کی جائے۔ کیونکہ قرآن میں وحی کی نوعیت و اقسام کے متعلق کافی عمدہ مواد موجود ہے۔ آنحضرت کی زندگی میں ایک ایسا دور بھی آیا جب آپ نے اس دنیا سے عارضی طور پر کنارہ کشی کر لی اور غارِ حرا میں کئی دنوں تک مقیم رہے۔ اس دوران میں ان کا تمام وقت عبادت میں بسر ہوتا تھا۔ کائنات اور خالقِ کائنات کے تعلقات اور انسانی زندگی کے مختلف مسائل پر غور و خوض ہوتا رہا۔ ایک دن اس غار میں ان کو ایک غیبی آواز سنائی دی۔ اس عجیب و غیر مانوس فرشتہ کو دیکھ کر جس نے آپ کو اللہ کے نام پر پڑھنے کا حکم دیا آپ کچھ گھبرا سے گئے۔ سورۃ العلق کی پہلی پانچ آیات اسی موقعہ پر نازل ہوئیں:

اقرأ باسم ربک الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ و ربک الاکرم الذی علّم بالقلم، علم الانسان ما لم یعلم۔ (۹۶: ۱-۵)

اس رب کے نام سے پڑھ جس نے پیدا کیا، جس نے انسان کو علق سے پیدا کیا۔ پڑھ، تمہارا رب عزتوں والا ہے، جس نے انسان کو قلم سے لکھنا سکھایا اور اس کو وہ علم دیا جس سے وہ واقف نہ تھا۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو ان آیات کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ آغاز میں انسان کی ابتدائی جسمانی اور مادی زندگی کی طرف اشارہ ہے۔ پھر طویل ارتقائی مراحل طے کرنے کے بعد وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اپنے غور و فکر کے نتائج اور مشاہدات و تجربات کے مستنبطات کو ضبطِ تحریر میں لائے تاکہ ہر نسل اپنے ذخیرۂ علم کو آنے والوں کے لئے محفوظ رکھ سکے اور اس طرح انسانیت اپنے علمی، اخلاقی اور روحانی ورثہ کی ثروت سے مالا مال ہوتی رہی لیکن اس ارتقاء کوشی کی ایک منزل ایسی بھی ہے جہاں انسانی عقل اکثر مسائل کے حل میں اپنے آپ کو عاجز پاتی ہے اور اس کی کوئی کوشش بار آور

نہیں ہوتی۔ اس منزل سے آگے بڑھنے کے لئے ایک قسم کی جست کی ضرورت ہے جو انسانوں کو ان کے مادی اور جسمانی قیود اور زمانی و مکانی تصورات کی پابندیوں سے نجات دلاسکے۔ پرواز کی یہ بلندی انسانوں کو ان چند نفوس قدسیہ کی طفیل حاصل ہوئی جن کو عالم بالا سے وحی و ہدایت ملی اور جنہوں نے انسانوں کو وہ کچھ سکھایا جو وہ اپنی ذاتی استعداد اور علمی کوششوں سے حاصل نہ کرسکتے تھے۔ یہی وہ حقیقت ہے جو مندرجہ بالا سورۃ کی اس آیت میں ظاہر کی گئی ہے کہ علم الانسان مالم یعلم۔ قرآن مجید کی ان ابتدائی چند آیات ہی میں وحی کے بنیادی حقائق بیان کردئے گئے۔ مادہ پرست کہتا ہے کہ ہمارے علم کا تمام تر مدار جسمانی حواس پر ہے عقلیت پرست اور فلسفی یہ کہتے ہیں کہ منطقیانہ عقل حقیقت کی نقاب کشائی کرسکتی ہے اور عقل سے بالا اور اس کے علاوہ اور کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں۔ لیکن ان آیات سے یہ صداقت مستنبط ہوتی ہے کہ انسان کو اس علم کے حصول میں پوری کوشش کرنی چاہئے جو عقل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور جس کے لئے قرآن نے "القلم" کی اصطلاح بطور علامت استعمال کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ان آیات سے یہ حقیقت بھی واضح ہوجاتی ہے کہ حواس اور عقل کی سطح سے بلند ایک اور ذریعۂ علم بھی ہے جہاں سائنس اور فلسفہ اپنی اپنی ثروت افکار اور کثرت فوائد کے باوجود بالکل ہیچ معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وہ ذریعہ ہے جس سے کائنات کے راز ہائے سربستہ اور انسان کی فطرت اور اس کے مقاصد جلیلہ کی حقیقت اس پر منکشف ہوتی ہے اور جو محض حواس اور عقل کی دسترس سے بہت ماوراء ہیں۔ جدید علم نفسیات انسان کی لاشعوری تہوں کی کھوج لگاتے لگاتے ایک ایسی منزل پر جا پہنچا ہے جہاں اسے قلب انسانی کی گہرائیوں میں کچھ چھپے چھپے تصورات نظر تو آئے ہیں لیکن ان کی حقیقت تک پہنچنے کے لئے شاید ابھی کافی دیر لگے۔ لیکن یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کی طرف وحی اور نبوت مدت سے نہ صرف اشارہ کرچکے ہیں بلکہ ان کی صحیح نوعیت بھی بتاچکے ہیں۔ قلب کی گہرائیوں سے جو علم اور ایقان ابھرتا ہے اس کے وجود سے تو یہ نفسیات کے ماہر بھی انکار نہیں کرتے لیکن اس کی صحیح ماہیت کا علم ان کی زد سے باہر ہے۔ یہ صرف صاحب وحی و الہام ہی کے ذریعہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

کیفیت کے لحاظ سے قرآن نے وحی کے کئی درجات بیان کئے ہیں:

(۱) تمام کائنات اپنے خالق اور رب کی ایک آیت ہے، جو اس کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ قرآن نے کائنات کی ترتیب و انتظام، ہم آہنگی و ربط، یکسانیت و باقاعدگی کا مطالعہ کرنے پر بہت زور دیا ہے۔ اس خارجی زندگی کے ساتھ ساتھ انسان کی داخلی زندگی بھی اسی خالق کی طرف راہنمائی کرتی ہے۔ انفس و آفاق دونوں اسی کے مظاہرات ہیں۔ قوانین فطرت جو ہر لمحہ اس تغیر پذیر زندگی میں ازل سے لے کر ابد تک ایک ہی نہج پر کارفرما نظر آتے ہیں، ان کا مطالعہ قرآن کی رو سے مذہبی زندگی اور عبادات کا جزو لاینفک ہے۔ جاہل لوگ آنحضرت سے آپ کی صداقت کے ثبوت کے لئے معجزات کے طالب تھے لیکن قرآن نے اعلان کیا کہ یہ معجزات یا سحر انگیز واقعات انسان کی اخلاقی اور روحانی زندگی کیلئے

کچھ مفید نہیں، ان سے قلب میں وہ لذت، جذبات میں وہ شدت اور ذہن میں وہ انقلاب نہیں پیدا ہوتا جس سے افراد اور قوموں کی زندگیوں کی قلب ماہیت ہوسکے اور وہ غلط راستوں کو چھوڑ کر نئے اور ترقی پذیر راستوں پر گامزن ہوسکیں۔ وہ شخص جس کی آنکھیں فطرت کائنات کے روزمرہ کے عجائب کا مشاہدہ کر کے ٹھنڈک حاصل نہیں کرسکتیں، جو حقیقت و صداقت تک پہنچنے کے لئے کسی مافوق الفطرۃ اور عادت کا انتظار کرتا ہے، جیسے طبعی اور معمولی واقعات خالق کائنات کی طرف راہنمائی نہیں کرتے بلکہ جیسے ایمان و یقین کے لئے کسی غیر معمولی حادثے کی ضرورت ہو۔ ایسے اشخاص صحیح مذہب اور دین کے تصور سے ہنوز ناآشنا ہیں۔ یہ تمام کائنات جو اپنے خالق و رب کا بہترین مظہر ہے اور جو لگے بندھے اصولوں کے مطابق اپنے وظیفۂ حیات میں منہمک ہے اس کا مطالعہ ایک ذریعہ ہے جس سے انسان اس تک پہنچ جانے میں کامیاب ہوسکتا ہے۔ قرآن کی روح سے خدا کا فعل محض اندھی مشیت کا نتیجہ نہیں، اس کا ہر کام ایک مصلحت اور ایک مقصد اپنے اندر لئے ہوئے ہے جس میں اس کی رحمت اور حکمت پوشیدہ ہے:

لن تجد لسنۃ تبدیلا۔ — قانونِ الٰہی میں تم کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔

لا تبدیل لخلق اللہ، ذٰلک دین القیم۔ (۳۰: ۳۰) — اللہ کے قانون خلق میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ یہ ہے دینِ قیم۔

(۲) مادی درجے سے اوپر نباتاتی منزل ہے جو خالق کائنات کی قدرت و رحمت کا ویسے ہی مظہر ہے جیسا کہ مادی کائنات:

فاحیا بہ الارض بعد موتھا۔ — کس طرح مردہ زمین کو ہم نے دوبارہ زندگی بخشی۔

فلسفہ کی زبان میں یہ مقصدی (teleological) دلیل ہے جس سے ہم خدا کے وجود اور اس کی حکمت ازلی کا یقین حاصل کرسکتے ہیں۔ شیخ سعدی نے اسی بنا پر کیا خوب کہا تھا:

برگِ درختان سبز در نظرِ ہوشیار — ہر ورق دفتر معرفت کردگار

(۳) حیوانی زندگی میں وحی پہلے دو درجوں سے بلند اور بہتر کیفیت کی حامل ہو جاتی ہے۔ قرآن میں شہد کی مکھی کے متعلق ذکر ہے:

واوحیٰ ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً و من الشجر و مما یعرشون۔ ثم کلی من کل الثمرات فاسلکی سبل ربک ذللاً یخرج من بطونھا شراب مختلف الوانہ فیہ شفاء للناس ان فی ذٰلک لاٰیۃ لقوم یتفکرون۔ (۱۶: ۶۸-۶۹)	تیرے رب نے مگس شہد کی طرف وحی کی کہ تو پہاڑوں اور درخت اور مکان میں چھتے بنا، تمام پھلوں میں سے رس لے اور اپنے رب کے راستوں پر انقیاد کے ساتھ چل پڑ۔ اس کے شکم سے مختلف رنگ کے شربت نکلتے ہیں۔ اس میں لوگوں کے لئے شفا ہے۔ اس میں تفکر کرنے والے لوگوں کے نشانی ہے۔

حیوانی زندگی کی بلندترین منزل انسان ہے جس میں عقل وتمیز، خود ارادیت اور اختیار اپنی پوری حیثیت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ دو خطرناک صفات خالق کائنات نے عمداً انسان کو اس لئے ودیعت کیں تاکہ ان کے صحیح استعمال سے وہ اس دنیا میں صحیح معنوں میں خدا کا نائب اور خلیفہ بن سکے۔ عقل خدا کی طرف سے انسان کو ایک عظیم الشان تحفہ کے طور پر دی گئی جس کی مدد سے آدم فرشتوں کے مقابلے میں بہتر قرار پایا اور جس کی مدد سے اس نے کائنات کی مخفی وظاہری قوتوں کو تسخیر کیا۔ اسی علم کی بدولت وہ انسانیت کبریٰ کی منزل کی طرف ارتقائی منازل طے کرتا ہوا قدم بقدم روانہ ہوا۔

علّم آدم الا سماء کلھا۔ خدا نے آدم کو کل اسماء سکھائے۔

یہ علم اشیاء ابتدا میں بطور وحی انسانوں کے قلب پر نازل ہوا اور اس کے بعد عقل کی آمیزش سے ایک بلند وارفع قصر کی صورت اختیار کر گیا جس کی ظاہری و باطنی خوبصورتی سب سے خراج عقیدت وصول کر رہی ہے۔ اسلام نے قصۂ آدم کی بنیاد پر کائنات اور انسانیت کے متعلق کوئی قنوطی اور غیر اخلاقی نظریۂ حیات پیش نہیں کیا اور نہ اس سے کوئی غیر فطری غیر عقلی اور مافوق الفطرت عقیدہ مستنبط کیا۔ یہ واقعہ[1] انسان کی خود ارادیت اور اختیار کے غلط استعمال کا پہلا مظہر ہے۔ لیکن اس لغزش کے باوجود وہ اس غلط راستے پر قائم نہ رہا، جونہی اسے غلطی کا احساس ہوا اس نے ندامت کا اظہار کیا اور اپنے گناہ سے توبہ کر لی اور یہ توبہ قبول ہوئی۔ اس کے بعد اس کی موجودہ زندگی کا آغاز ہوا جو اس کی پہلی زندگی سے کہیں بلند تر تھی اور جس میں عقل وفہم کو استعمال کر کے اپنے مستقبل کو شاندار بنانے کا پورا پورا سامان موجود تھا۔ قرآن نے اسی لئے انسان کو بار بار غور وفکر کی قوتوں کو ابھارنے کی ترغیب دی۔ جب کبھی کسی حقیقت وصداقت کا اعلان کیا جاتا ہے تو لوگوں سے مطالبہ کیا جاتا ہے:

افلا یتفکرون، افلا یعقلون، افلا یتدبرون۔ تم غور وفکر و تدبّر کیوں نہیں کرتے؟

اس سے وحی کا قرآنی مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ اگرچہ روحانی صداقتوں کا علم محض عقل وفہم سے دستیاب نہیں ہو سکتا لیکن وحی کے ذریعے جب ان کو انسانوں تک پہنچا دیا جاتا ہے تو پھر انسانی عقل ان کی صداقت کو پا سکتی ہے۔ بعض عظیم الشان سائنس دان اور خاص کر ریاضی دان جو خالص مادی اور طبعی مسائل کے حل میں کوشاں رہے ہیں ان کا کہنا ہے کہ کافی غور وفکر کے بعد اچانک ان کے قلب پر حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ کافی مدت کی کوشش سے اس حقیقت کو عقل ومنطق کی زبان میں پیش کر سکے جس کے بعد وہ حقیقت انسانیت کا علمی ورثہ قرار پائی۔ قرآن نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وحی کا مصدر ومنبع اگرچہ حسی وعقلی نہیں تاہم وہ عقل وحس کے خلاف بھی نہیں۔ لیکن جب ایک دفعہ اس کا انکشاف ہو جائے تو عقل وفہم ہی کے ذریعہ اس کو تسلیم کیا جانا چاہیئے کیونکہ عقل ووحی میں کیفیت کا

---

[1] ایک دو جگہ قرآن نے لفظ آدم کو عام انسانیت کے لئے استعمال کیا ہے۔

نہیں بلکہ محض کمیت کا فرق ہے، مذہبی تجربہ وقلبی انکشاف عقل وفہم سے صرف ایک درجہ بلند ہے۔ اسلام نے دینی حیثیت سے کسی ایسی حقیقت کا اعلان نہیں کیا جو عقل کے لحاظ سے ناقابلِ فہم ہو یا جس میں کوئی گنجلک پائی جائے۔ عقل و وحی دونوں ایک ساتھ موجود ہیں۔ اسلام کی یہی سادگی ہے جس کے باعث اذعانی اور غیر عقلی عناصر اس میں بالکل شامل نہیں۔ وہ مذاہب جن کی بنیاد محض معجزات اور چند ناقابلِ فہم عقائد پر مبنی ہے، اسلام کی اس سادگی کو روحانیت کے منافی سمجھتے ہیں حالانکہ روحانیت کا یہ تصوّر ہی بالکل غلط اور بے معنی ہے۔ اس کی یہی سادگی اور اذعانی اور ادعائی اجزا سے بریت ہے جس سے کئی غیر مسلم مفکّر بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔

قرآن نے ایک جگہ ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جن پر نزولِ وحی ہوتا ہے اور ان مختلف طریقوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جس سے یہ وحی ان تک پہنچتی ہے:

وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراءی حجاب او یرسل رسولاً فیوحی باذنہ ما یشاء انہ علیٌ حکیم۔ وکذٰلک اوحینا الیک روحًا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولاکن جعلنٰہ نوراً نہدی بہ من نشآء من عبادنا وانک لتہدی الیٰ صراط مستقیم۔ صراط اللہ الذی لہٗ ما فی السمٰوات وما فی الارض الا الی اللہ تصیر الامور۔ (۴۲: ۵۱-۵۳)

کسی بشر کے لئے یہ ممکن نہیں کہ اللہ سے کلام کرے، مگر بجز اس کے کہ وحی ہو یا پسِ پردہ سے ہو یا کوئی فرستادہ بھیجے اور اس کے حکم، اس کی مشیئت کے مطابق وحی کرے اور اسی طرح ہم نے تیری طرف اپنے احکام کی وحی بھیجی۔ تجھے تو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ کتاب (یا لکھنا) کیا ہوتا ہے اور ایمان کیا چیز ہے۔ مگر ہم نے اسے نور بنایا اس کے ذریعے ہم اپنے جس بندے کو چاہتے ہیں، ہدایت دیتے ہیں اور تو صراطِ مستقیم کی طرف رہبری کرتا ہے۔ وہ اس اللہ کی صراط ہے کہ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب اسی کی ملک ہے۔ سنو تمام معاملات کا مرجع و مآب اللہ ہی ہے۔

لفظ "وحی" سے مراد عام طور پر وہ الہام ہے جو نبیوں پر کیا جاتا ہے لیکن اس کا صحیح مفہوم "القا فی النفس" ہے یعنی ایک تصوّر جو اچانک بغیر کوشش کے ذہن میں آ موجود ہو۔ بعض دفعہ یہ تصوّر عقلی یا علمی حیثیت سے بہت اہم ہوتا ہے اور بعض دفعہ اس کے روحانی یا دینی مضمرات بہت دور رس ہوتے ہیں۔ آیات مندرجہ بالا میں لفظ "وحی" اسی مؤخر الذکر مفہوم میں استعمال ہوا ہے یعنی وہ تصوّرات جو خالقِ کائنات انسانوں کے ذہن وقلب پر وارد کرتا ہے۔ بعض دفعہ ایک صاف اور پُر معنی آواز غیب سے سنائی دیتی ہے جو ایک حقیقت کا انکشاف کرتی ہے یا کوئی پیغام پہنچاتی ہے۔ اس کی صداقت وحقیقت اس کو جھوٹ اور بناوٹ سے متمیز کرتی ہے۔

وحی کے نزول کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خدا اپنا پیغام کسی فرشتے کے ذریعے پہنچاتا ہے۔ آں حضرت کو اپنی نبوی زندگی کے طویل دَور میں اکثر اسی ذریعے سے وحی پہنچتی رہی۔ اگرچہ آپ کی جسمانی صحت ایک عام آدمی کے مقابلہ میں کافی

عمدہ تھی تاہم وحی کے وقت آپ کی حالت دگرگوں ہو جاتی تھی۔ ولیم جیمز امریکن ماہر نفسیات نے اپنی شاندار کتاب "مذہبی تجربات کی اقسام" میں نبیوں اور اولیاء کے جسمانی اور عصباتی خلل و اضطراب پر بحث کی ہے اس کا خیال ہے کہ یہ اضطرابات ان کے غیر فطری ہونے کی علامت نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان کا عضویاتی نظام عام حسی تجربات کے مطابق بنا ہؤا ہے۔ لیکن جب وہ غیر حسی اور روحانی تجربات سے دوچار ہوتا ہے تو اس میں خلل آنا لابدی ہو جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان غیر معمولی تجربات کے حاملین کون ہیں؟ قرآن کہتا ہے کہ خدا تمام اچھے لوگوں سے کلام کرتا ہے تاکہ ان کے ایمان میں پختگی پیدا ہو۔

ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا تتنزل علیہم الملائکۃ الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنۃ التی کنتم توعدون۔ (۴۱ : ۳۰)

وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اللہ ہمارا رب ہے پھر وہ اسی پر قائم رہتے ہیں ان پر ملائکہ نازل ہو کر کہتے ہیں کہ تم نہ خوف کھاؤ نہ غم کرو بلکہ اس جنت سے خوش ہو جاؤ جس کا تم سے وعدہ کیا جاتا تھا۔

مختلف اقوام کے انبیاء علماء اولیاء پر وحی نازل ہوتی رہی ہے۔ اگرچہ انسانوں کے کثیر ہجوم کے مقابلے پر ان عظیم الشان افراد کی تعداد بہت کم ہے لیکن کوئی قوم ان سے خالی نہیں رہی۔ فلسطین یا مشرق وسطیٰ کے علاقوں کی کوئی خصوصیت نہیں۔ قرآن اعلان کرتا ہے۔

وان من امۃ الا خلا فیہا نذیر۔ (۳۵ : ۲۴)

کوئی اُمت ایسی نہیں جس میں کوئی نذیر نہ آیا ہو۔

ان لوگوں پر بھی خدا نے وحی نازل کی جن کو ہم انبیاء میں شمار نہیں کرتے۔ مثلاً قرآن حضرت عیسیٰ کے حواریوں کے متعلق کہتا ہے:

واذ اوحیت الی الحواریین ان آمنوا بی وبرسولی قالوا آمنا واشہد باننا مسلمون (۵ : ۱۱۱)

اور جب میں نے حواریوں کی طرف وحی کی کہ مجھ پر اور میرے رسول پر ایمان لاؤ۔ اُنہوں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے اور تو گواہ رہ کہ ہم مسلمان ہیں۔

قرآن مسلمانوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ ان تمام مذاہب کی بنیادی اور حقیقی وحدت پر ایمان لائیں جن کا مدار توحید خداوندی پر ہے۔ جہاں کہیں سچائی کا اعلان ہؤا اس کی بنیاد توحید ذات باری پر قائم ہوئی اور اسی بنا پر اعلان کر دیا کہ مسلمان مختلف انبیاء میں تفریق نہیں کرتے:

لا نفرق بین احد الرسل۔

ہم رسولوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے۔

ایک اہم فلسفیانہ سوال یہ ہے کہ وحی کی صداقت کا معیار کیا ہے؟ اس کا جواب تجرباتی ہو گا یعنی حضرت عیسیٰ کی زبان میں ایک درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کا قول ہے: "میں زندگی اور نور ہوں وہ شخص جو میری پیروی کریگا وہ تاریکی اور ظلمت میں نہیں بھٹک سکتا۔" ہزاروں لوگ جو ان پر ایمان لائے اور ان کے عقائد کی پیروی کی اس قول کی صداقت پر گواہ ہیں۔
آں حضرت اپنی رسالت کی ابتدائی زندگی میں بالکل بے یار و مددگار تھے لیکن اسی ظاہری بے کسی کی حالت میں اُنہوں نے اعلان

کیا کہ جو لوگ اس دین کی پیروی کرینگے وہ مشرکانہ بندھنوں، قبیلوی عصبیت اور جہالت سے فلاح پائیں گے اور اخلاق اور روحانیت کی بلندیوں پر فائز ہوکر قوموں اور ملکوں کی رہنمائی کا فرض سرانجام دینگے۔" آنحضرت کی یہ پیش گوئی حرف بحرف ثابت ہوئی اور وجود زخت ان کے مقدس ہاتھوں سے لگا تھا وہ کثرت سے زندگی بخش پھل لایا۔ ہزاروں اور لاکھوں انسان ان کی بدولت خدائے واحد کی ذات سے روشناس ہوئے اور دنیا کے تقریباً ہر خطے اور کونے سے ہر لمحہ اس کا نام بلند ہوا۔ اللہ اکبر، اللہ ہی حقیقت کبریٰ ہے ۔۔۔ یہ ایک ایسا نعرہ ہے جو کروڑوں انسانوں کی زبان سے روزانہ ادا ہوتا ہے۔ اس نے انسان اور خدا کے درمیان تمام واسطوں کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور دونوں کو ایک دوسرے کے قریب لا کھڑا کیا۔ انسانی تاریخ اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اس دنیا میں کوئی ایک شخص بھی ایسا نظر نہیں آتا جو اس مقصد کو اس کامیابی اور بہتری سے حاصل کر سکا ہو۔ انہوں نے مسلمانوں کے دلوں میں حضرت عیسیٰؑ کے لئے ایک خاص جذبۂ عقیدت پیدا کیا اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر مسلمان عیسائیوں کے درمیان ایک رابطۂ اتحاد پیدا ہو سکتا ہے۔ اگر آں حضرت کا دعویٰ نبوت خدانخواستہ غلط ہوتا تو کیا اس سے یہ آفاقی اور عمومی فوائد مترتب ہو سکتے تھے؟

ومن اظلم ممن افتری علی اللہ کذباً او قال اوحی الیّ ولم یوح الیہ شئی ومن قال سانزل مثل ما انزل اللہ۔ (۶-۹۳)

اور اس سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو اللہ پر جھوٹ بہتان باندھے یا یہ دعویٰ کرے کہ مجھ پر وحی آتی ہے حالانکہ اس پر کوئی وحی نہیں آئی یا یہ کہے کہ جو کچھ اللہ نے نازل کیا ہے ویسا میں بھی نازل کر سکتا ہوں۔

محمد حنیف ندوی

تعلیماتِ غزالی

تلاوت و قرأت قرآن کے باطنی پہلو

قرآن حکیم کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل دس پہلو ایسے ہیں جن کا سمجھ لینا نہایت ضروری ہے:

۱۔ اصل کلام کی حقیقت
۲۔ تعظیم و توقیر کے تقاضے
۳۔ حضورِ قلب
۴۔ تدبّر
۵۔ تفہیم
۶۔ موانع فہم سے دست کشی
۷۔ تخصیص
۸۔ تاثر
۹۔ ترقی
۱۰۔ تبری

اب ان پہلوؤں کی تفصیلات ملاحظہ ہوں:

جہاں تک اصل کلام کی حقیقت کا تعلق ہے، سب سے اہم اور قابلِ غور بات یہ ہے کہ کیونکر اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم نے یہ گوارا فرمایا کہ مفہوم و معنی کی تجلّیات بلندی سے نیچے اتر کر بندوں سے ہمکلام ہوا اور اپنی صفت کلام کو کہ جو ازل سے اس کے ساتھ وابستہ ہے اور نہایت لطیف و نازک ہے الفاظ و حروف کا جامہ پہنائے۔ اس کرم و لطف بے نہایت کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اگر انسان چاہتا کہ اپنی عقل و زیرکی سے اس کی صفات کے بارہ میں علم حاصل کرے اور فکر و دانش کی پرواز سے اس کے حریم ناز تک پہنچے۔ تو اس کو اس میں قطعی کامیابی نہ ہو پاتی اور کسی طرح بھی اس کے کلام و منشا تک اس کی رسائی نہ ہو پاتی۔ یہ تو محض اس کا فضل بے حد اور فیض غیر محدود ہے کہ اس نے اپنے کلام کے انوار

کو الفاظ و کلمات کی صورت میں ظاہر فرمایا اور اس کامیابی کے ساتھ کہ عامی سے عامی بھی اس کی حکمتوں کو پا لینے پر نازاں ہے۔ اور یہ اُسی کا کام ہے کہ بندوں کو قرب و اتصال کے ان درجات پر فائز کرے اور ان مراتب کا اہل قرار دے۔ ورنہ کیا یہ ممکن تھا کہ طور ایسا پہاڑ تو ریزہ ریزہ ہو جائے اور اس کے تجلیات گوناں گوں کا تحمل نہ کر سکے اور موسیٰ کا ضعیف و ناتوان قلب و جگر نہ صرف اس کو برداشت ہی کرے بلکہ ان سے بہرہ مند بھی ہو۔

اللہ کے اس لطف و کرم کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے کہ جس نے باوجود اپنے درجات کی بلندیوں کے اپنی صفات کی تنزیہہ کے اپنے بندوں کو شرفِ تخاطب سے مشرف فرمایا۔ اور ان میں یہ اہلیت پیدا کی کہ اس کے اُس کلام لطیف کو سمجھ سکیں کہ جو حروف و الفاظ کی منت کشی سے یکسر آزاد ہے۔ ایک حکیم کی اس مثال کو سامنے رکھئے۔ اس سے اس کے انداز کرم اور اسلوب لطف کی کچھ تصویر ذہن کی گرفت میں آسکے گی۔ مثال یہ ہے کہ جب آپ کا سابقہ بعض حیوانات سے ہو یا طیور اور پرندوں سے ہو۔ آپ ان کو پالنا چاہتے ہوں اور اپنے ہاں گھروں میں رکھنا چاہتے ہوں تو ان کو سدھانے اور بعض حرکات و اشارات سمجھانے میں کیا اصول مفید رہتا ہے؟ یا کیا طریق اختیار کیا جاتا ہے یہی نا کہ آپ اپنے مرتبہ کا خیال کئے بغیر ان کی سطح پر آجاتے ہیں۔ اور عجیب عجیب حرکات و اشارات کو کام میں لاتے ہیں۔ تب جا کر کہیں وہ اس قابل ہوتے ہیں کہ آپ کے احکام کی پیروی کر سکیں اور آپ کے اشاروں کو سمجھ سکیں۔ بالکل یہی معاملہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ ہے۔ ورنہ اس کی صفت کلام اُس کی تجلیات معنی و منشا کو یہ حیوانِ ناطق کب سمجھ سکتا تھا۔ اور کب اس لائق ہو سکتا تھا کہ آپ سے آپ اس کے احکام کی پیروی کر سکے۔ یہ اس کی مہربانی اور محبت ہے کہ اس نے اپنے مقام جلال سے نیچے اُتر کر الفاظ و حروف کی سطح پر انسان کو خیر و شر کا فلسفہ سمجھایا۔ حالانکہ اس کی ذات اس سطح سے بہت بالا و بلند ہے۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ کلام الٰہی بمنزلہ جسد و جسم کے ہے اور معنی و منشا بمنزلہ روح و نفس کے۔ پھر جس طرح بایں ہمہ کہ جسم کا احترام اس کی زندگی کی بنا پر کیا جاتا ہے اور اُسے شئے زائد سمجھ کر چھوڑ نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح کلام الٰہی کا احترام اس کے معنی کے اعتبار سے ضروری ہے۔ یہ ایک تمثیل ہے اس سے بس اتنا ہی سمجھانا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلیات کلامیہ نے انسانی حرف و صوت کا جو لباس اختیار کیا ہے اُس میں اُس کی مہربانی کو خاص دخل ہے۔ کیونکہ اگر اس کی ذاتِ گرامی مہربان نہ ہوتی اور اگر اس کا فیض وجود جوش میں نہ آتا تو اس کی تجرید و درائیت بھی کبھی کسوتِ الفاظ میں متجلی ہونا گوارا نہ کرتی۔

تعظیم و توقیر کے تقاضوں کا مطلب یہ ہے کہ جب قاری قرآنِ حکیم کی تلاوت کرنے لگے تو سب سے پہلے دل میں متکلم کی عظمت کا نقش جمائے۔ اور یہ سمجھے کہ یہ کلام انسانی کلام ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ اس کا تعلق پروردگارِ عالم سے ہے۔ اس لئے اس کا پڑھنا کسی معمولی کتاب کا پڑھنا نہیں ہے۔ بلکہ صحیفہ خداوندی کا پڑھنا ہے۔ اس تصوّر میں کس درجہ نزاکت ہے اور اس سے تلاوتِ قرآن کا مشغلہ کس درجہ پُرخطر ہو جاتا ہے، اس کو ہر کوئی نہیں جان سکتا۔

لا یمسہ الا المطھرون۔

پھر جس طرح قرآن کے اوراق وحروف کو چھونے کے لئے ضروری ہے کہ چھونے والا پاک ہو اور کسی ظاہر آلائش سے ملوث نہ ہو اسی طرح جو شخص اس کے معانی و مطالب کو پالینا چاہتا ہے اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ قلب و نظر کی پاکیزگی کا حامل ہو یعنی جس طرح ہر ہرا تھ اس کو چھونے کا استحقاق نہیں رکھتا، اسی طرح ہر ہر ذہن و قلب اس لائق نہیں کہ اس کی گہرائیوں سے تعرض کرے۔ اس کے لئے ایک خاص نوع کی سلاحیت فکر، تطہیر باطن اور تعظیم و توقیر کی حاجت ہے۔ تلاوت کے سلسلہ میں یہی وہ نکتہ ہے کہ جس کو سمجھ لینے کے بعد تلاوت کا مرحلہ اس درجہ آسان نہیں رہتا کہ جتنا کہ عوام نے سمجھ رکھا ہے حضرت عکرمہ کے بارہ میں منقول ہے، کہ جونہی ان کا شوق تلاوت جوش میں آتا، اور یہ قرآن کو ہاتھ میں لے کر اس کی ورق گردانی شروع کرتے، ان پر غشی طاری ہوجاتی، اور بے اختیار ان کی زبان پر یہ کلمات جاری ہو جاتے:

ھو کلام ربی ھو کلام ربی ۔ یہ تو میرے رب کا کلام ہے، یہ تو میرے رب کا کلام ہے

یعنی ان کو اپنی جسارت پر افسوس ہوتا کہ میں نے اپنے محبوب کے پیام و کلام کے ساتھ یہ سرسری معاملہ کیوں روا رکھا۔ متکلم کی عظمت کا نقش دل میں بٹھانے اور جمانے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی صفات پر غور کرے اس کے افعال و سنن سے متعلق سوچے اور اس حقیقت کا اقرار کرے کہ عرش و کرسی سے لے کر کائنات کے ادنیٰ ظہورات تک کا وہی خالق ہے، وہی سب کو رزق پہنچانے والا ہے اور سب اسی کے قبضۂ قدرت کے اسیر ہیں۔

حضورِ قلب سے یہ مراد ہے کہ قرآن پڑھتے وقت پوری پوری یکسوئی حاصل ہو اور سوا قرآن کے خیال کے اور کوئی خیال فکر و تدبر کے واجبات کو اکسانے والا نہ ہو۔ ایک صاحب سے پوچھا گیا کہ قرآن پڑھتے وقت آپ حدیثِ نفس سے دوچار ہوتے ہیں یا نہیں۔ تو انہوں نے کہا۔ یہ کیونکر ممکن ہے۔ کیا قرآن سے بڑھ کر بھی کوئی شے محبوب اور پیاری ہوسکتی ہے۔

سلف میں کے بعض حضرات کا معمول تھا کہ جب قرآن پڑھتے اور اس میں جی نہ لگتا تو پھر بار بار مختلف آیات کی تلاوت کرتے تاآنکہ انس و محبت کے تقاضے بیدار ہو جاتے۔ ایک صاحب نے کیا خوب کہا ہے کہ قرآن میں کیا نہیں ہے! اس میں لق و دق میدان بھی ہیں اور باغات و دبستان معانی بھی۔ بالاخانے بھی ہیں اور محبوبانِ دلنواز بھی۔ دیبا و حریر کے پیراہن بھی ہیں اور آراستہ و پیراستہ کمرے اور گوشہ ہائے عزلت بھی۔ چنانچہ میمات تو لق و دق میدان ہیں۔ راءات کا سلسلہ گویا باغات کی ایک قطار ہے۔ حاءات کو بالاخانے سمجھئے۔ اور مسبحات کو محبوبانِ دلنواز قرار دیجئے۔ حامیمات دیبا و حریر کے پیرہن ہیں۔ اور مفصلات گوشہ ہائے عزلت و خلوت کہ جن میں غور و تدبر کی ہزارہا لذتیں پنہاں ہیں۔ اب جس نے ان میدانوں میں قدم دھرا، ان باغات میں گھوما پھرا، اور ان صاف ستھرے بالاخانوں میں

استراحت پذیر ہُوا اور جس نے اپنی آنکھوں سے محبوبانِ دلنواز کو دیکھا۔ دیبا وحریر کے پیراہنوں کو زیبِ تن کیا۔ اور ان گوشہائے عزلت و حکومت میں رہ کر فکر و تدبّر کی لذتوں سے آشنا ہُوا اس نواس کا یارا کب ہے کہ ادھر اُدھر ذہن کو مشوش کرتا پھرے۔ تدبّر کا رتبہ حضورِ قلب سے آگے کا ہے۔ حضورِ قلب سے تو صرف اتنا ہی مقصود تھا کہ قاری کا ذہن قرآن کے بارہ میں یکسو ہو۔ تدبّر کا یہ مطلب ہے کہ قاری نہ صرف یکسو ہو بلکہ قرآن کے معانی و مطالب میں غور و فکر بھی کرے۔ اور جو کچھ پڑھ رہا ہے اس کی تہ تک پہنچنے کی کوشش بھی کرے۔ ترتیل و تجوید کے قاعدوں کو اس بناء پر اہمیت دی گئی ہے کہ اس سے فہمِ قرآن میں مدد ملتی ہے۔ حضرت علی کا کہنا ہے:

لاخیر فی عبادة لافقه فیها ولا قرأة لا تدبر فیها۔ — اس عبادت میں خیر کا کوئی پہلو نہیں جس میں فقہ و شعور نہ ہو اور اس قرأت میں بھلائی کا کوئی سایہ نہیں جو تدبّر سے عاری ہو۔

تدبّر کے دواعی کو بیدار کرنے کا ایک طریق یہ ہے کہ آیات کو بار بار پڑھے۔ اور اس اثناء میں ان کی تہوں میں اُترنے کی جدوجہد کرے۔ لیکن آیات کے اعادے کا یہ طریق اسی وقت مفید رہے گا جب قاری تنہا نماز پڑھ رہا ہو اور امام کے پیچھے نہ کھڑا ہو۔ کیونکہ اقتدا کی صورت میں اس کی پیروی ضروری ہے۔ اور بار بار پڑھنے اور غور و فکر کو کسی ایک ہی آیت پر مرکوز کرنے میں یہ اندیشہ ہے کہ جب تک وہ کسی ایک آیت پر غور کرے گا اور اس کو اپنے تدبّر کا مدار و محور ٹھہرائے گا امام اس مقام سے آگے گزر جائے گا۔

قرآن میں غور و فکر اگرچہ بجائے خود مقصود و مطلوب ہے مگر نماز با جماعت چونکہ ایک طرح کا نظم چاہتی ہے اسلئے اس میں اگر مبالغہ کی حد تک اس کی اجازت دی جائے گی تو یہ بجائے نیکی کے ایک برائی شمار ہوگا۔ اسی حقیقت کی طرف عامر بن عبد قیس نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے کہ:

الوسواس یعترینی فی الصلوٰة — میں نماز میں وسوسوں سے محفوظ نہیں رہ پاتا۔

پوچھا گیا کہ کیسے وسوسے؟ کیا امورِ دنیا سے متعلق قلب و ذہن کسی طرح کا الجھاؤ محسوس کرتا ہے۔ کہنے لگے جی نہیں۔

لان تختلف فی الاسنة احب الی من — میرے جسم پر تیر و سنان کے لگے ہوں یہ تو گوارا ہے مگر یہ گوارا نہیں
ذالک ولکن یشتغل قلبی بموقفی بین — کہ نماز میں امورِ دنیا مجھے الجھائیں نہیں۔ وسوسہ یہ ہے کہ نماز با جماعت
یدی ربی عزوجل وانی کیف انصرف — کے دوران میرا قلب اس احساس میں ڈوب جاتا ہے کہ میں اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہوا ہوں۔ یہ ایسی کیفیت ہے کہ جس سے ذہن علیحدگی برداشت نہیں کرتا۔

یعنی میں اسی لذت میں مشغول رہتا ہوں اور امام آگے بڑھ جاتا ہے۔

بار بار آیات کے پڑھنے اور دُھرانے کی کیا اہمیت ہے اس کا اندازہ صحابہ و تابعین کے ان اقوال سے لگائیے

تمیم الداری رات بھر اس ایک ہی آیت کی تلاوت میں لگے رہے۔

ام حسب الذین اجترحوا السیات۔ (الآیہ)

سعید بن جبیر نے اس آیت کی تلاوت میں پوری رات گذار دی:

وامتازوا الیوم ایھا المجرمون۔ (الآیہ)

سلیمان الدارانی کا کہنا ہے۔ کہ چاہے چار پانچ راتیں بیت جاتیں ہیں جب تک ایک آیت میں تدبر نہ کرلیتا اور اس کی کیفیات سے قلب و ذہن کو پوری طرح متاثر نہ کرلیتا دوسری آیت پڑھتا۔

سلف کے ایک بزرگ کے بارہ میں منقول ہے کہ ان کو سورۂ ہود کے مطالب و معانی پر تدبر کرنے میں چھ مہینے صرف کرنے پڑے۔ ایک عارف نے اپنے معمولات کا یوں ذکر کیا ہے۔ کہ میں نے ختم قرآن کی صورتیں مقرر کر رکھی ہیں۔ ایک ختم تو روزانہ ہوتا ہے۔ ایک ہفتہ وار ہوتا ہے۔ ایک ماہ بماہ ہوتا ہے اور ایک پورے سال میں صرف ایک دفعہ۔ تیس برس سے تلاوت و تدبر کا یہ عمل جاری ہے۔ مگر نہیں کہہ سکتا کہ اس کے تمام معانی کے احاطہ سے فراغت حاصل کر چکا ہوں۔ اس کی توجیہ انہوں نے یہ بیان کی کہ میری حیثیت قرآن کے ایک مزدور کی ہے۔ جو اس میں محنت کرتا ہے پھر اجرت کا ایک حصہ تو روزانہ وصول کرتا ہے۔ ایک حصہ ہفتہ وار وصول کرتا ہے اور ایک متعین مقدار ماہ بماہ اور سال بہ سال وصول کرنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ یعنی مطلب و معانی قرآن کے کئی درجے ہیں۔ کچھ سرسری توجہ چاہتے ہیں۔ کچھ ذرا گہرے التفات کے متقاضی ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں کہ پورے پورے استغراق کے طالب ہیں۔

تفہیم سے یہ مقصود ہے کہ قرآن کے مطالب و معانی پر اس انداز سے غور کرے کہ ہر ہر مضمون کے مقابلہ میں صرف اسی رائے اور نقطہ نظر کو اپنائے کہ جو صحیح ہو اور اس مضمون اور مقام کے شایانِ شان ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں کئی اہم مضامین کا ذکر ملتا ہے۔ اس میں اللہ کی صفات کی وضاحت بھی ہے اور اس کے افعال و سنن کی تشریح بھی۔ انبیاء علیہم السلام کے احوال و سوانح کا تذکرہ بھی ہے۔ اور مکذبین کی حالت کا بیان بھی۔ پھر اس میں اوامر و نواہی کی تفصیلات بھی مذکور ہیں اور جنت و دوزخ کا نقشہ بھی۔ ظاہر ہے کہ ان سب مضامین میں ایک متعین رائے اور عقیدہ ہی نجات اُخروی کا باعث اور ارتقاء مدارج کا سبب ہو سکتا ہے۔ مثلاً وہ آیات کہ جنہیں اللہ تعالےٰ کے اسماء و صفات کا تذکرہ ہے۔ جن میں اس کا سمیع بصیر، قدوس، عزیز، جبار اور متکبر ہونا مذکور ہے۔ ان سب میں قاری کو صحیح اور انسب رائے قائم کرنا چاہیئے۔ اور ان اسماء و صفات کی تہوں میں جو غوامض پنہاں ہیں ان کو معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔ عبداللہ بن مسعود کا ارشاد ہے:

من اراد علم الاولین والآخرین فلیثور القرآن واعظم علوم القرآن تحت اسماء اللہ عزوجل و صفاتہ۔

جو شخص پہلوں اور پچھلوں کے علوم حاصل کرنا چاہتا ہے اسے قرآن کے معانی میں تدبر کرنا چاہیئے۔ اور علوم قرآن کا عظیم ترین ذخیرہ اسماء صفات کے اسرار میں پوشیدہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کے افعال و سنن میں غور و فکر کا نہج یہ ہے۔ کہ اس کی ہر ہر مخلوق اور اس کے ہر ہر فعل میں فاعل و صانع ہی کی عظمت کی طرف توجہ مبذول ہو۔ مزید براں قاری یہ سمجھے کہ ہر ہر شئے اسی کی توجہات خلق سے معرض وجود میں آئی ہے۔ اسی کی مرضی و ارادہ سے قائم و زندہ ہے۔ اور بالآخر اسی کے حکم و فیصلے سے اُسے فنا کے گھاٹ اُترنا ہے۔ خود اپنی ذات کے بارہ میں یہی رائے رکھے کہ اس کا وجود بالتبع ہے بالاستقلال نہیں اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو خود اس کی عقل و دانش اس کو ایک لمحہ بھی زندہ نہیں رکھ سکتے۔

اسی طرح جب ایسی آیات کی تلاوت کرے کہ جن میں انسان کی پیدائش کا ذکر ہے تو ان میں مذکورہ ان تمام عجائب و غرائب پر ایک دقیق نظر ڈالے کہ کیونکر اللہ تعالیٰ نے اس کو ایک قطرہ آب سے گوشت پوست میں بدلا، کس طرح اس میں سمع و بصر کی صلاحیتیں پیدا کیں۔ اور پھر کس طرح اس میں عقل و شعور نے انگڑائی لی۔ لیکن ان تمام انعامات کے مقابلہ میں اس کا طرز عمل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکموں کو آسانی سے ماننا والا نہیں۔

اولم یر الانسان انا خلقناہ من نطفۃ
فاذا ھو خصیم مبین۔

انبیاء علیہم السلام کے احوال و سوانح کا مطالعہ کرتے وقت اس نکتہ کا استحضار ضروری ہے کہ قاری یہ دیکھے کہ ان کی جلالت قدر اور محبوبیت کے باوجود مخالفت ہوئی، لڑائیاں ہوئیں۔ اور ان میں کے بعض جام شہادت تک پینے پر مجبور ہوئے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کی بے نیازی کا سبق حاصل کرنا چاہئے۔ کہ باوجود اس گہرے اور مشفقانہ تعلق و رشتہ کے جو اس کو انبیاء اور اپنی مخلوق سے ہے وہ ان دونوں کی ان آزمائشوں میں کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ پھر جب یہ دیکھے کہ آخر آخر ان امتحانات کے بعد انبیاء علیہم السلام اپنے مقصد میں کامیاب ہو کر رہتے ہیں تو اس سے اس کے اس یقین میں اضافہ ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حق کی نصرت و اعانت کو بہر حال اپنے ذمہ لے رکھا ہے۔

قرآن میں مکذبین کا بیان بھی ہے۔ جب قاری ان کے احوال و کیفیات پر غور کرے تو دل میں خوف و خشیت کے جذبات کو محسوس کرے کہ مبادا اس کی غفلت و سہو یا سوء ادب و نافرمانی سے اللہ تعالیٰ کا غصہ بھڑک اُٹھے اور یہ بھی اس کے عذاب کا شکار ہو جائے۔ اسی طرح جنت و دوزخ کے قصّہ سے عبرت پذیری ضروری ہے۔

قرآن مجید میں قصے بڑے اہم اور بنیادی موضوع ہیں۔ ان کا ذکر استقصاء کی نیت سے نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس نیت سے کیا گیا ہے کہ قاری ان قصص سے بے نیاز ہو کر قرآن کا مطالعہ نہیں کرنا چاہئے۔ اور غور و فکر کے مقامات سے یونہی بغیر کچھ حاصل کئے، جھولی خالی لئے نہیں لوٹ جانا چاہئے۔ بلکہ ہر ہر موضوع اور مضمون کے شایانِ شان استفادہ کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ ورنہ جہاں تک اس کے مضامین رنگا رنگ کی وسعتوں کا تعلق ہے اس کا احاطہ کس نے کیا ہے؟

قل لوکان البحر مدادا لکلمات ربی
لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی
ولوجئنا بمثلہ مددا۔

غرض یہ ہے کہ کسی نہ کسی حد تک انسان کو تفہیم و ادراک سے کام لینا چاہیئے۔ ورنہ خطرہ ہے کہ قرآن کی اصطلاح میں شمار ان کا محرومانِ قسمت اور تہی دامانِ نصیب لوگوں میں نہ ہو کہ جن کے بارہ میں کہا گیا ہے:

ومنھم من یستمع الیک حتی اذا خرجوا
من عندک قالوا للذین اوتوا العلم ماذا
قال آنفا اولئک الذین طبع اللہ علی
قلوبھم۔

یہاں تک تو ان مثبت تقاضوں کا تعلق تھا جن کا پورا کرنا قاری کے لئے ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں کچھ موانع بھی ہیں۔ کہ جو فہم قرآن کی راہ میں سخت رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔ ان سے دست کشی لازم ہے۔ غور و فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار ہیں۔ بقیہ پہلوؤں کی تفصیل سے پہلے لگے ہاتھوں ان پر بھی نظر ڈالتے چلیئے:

(۱) **قرأت و تجوید میں غلو**۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ:

بعض قراء کی ساری کوششیں صرف اس بات پر مرکوز رہتی ہیں کہ کسی طرح حروف کی تحقیق و ادا کے فرض سے کماحقہ عہدہ برآ ہوں۔ ان کی توجہ چونکہ تمام تر الفاظ و حروف ہی کے مخرج کی طرف مبذول رہتی ہے۔ اور یہ اسی چیز کے درپے رہتے ہیں کہ حلق کے لوچ اور آواز کے زیر و بم کو کیونکر موسیقی میں بدلا جا سکتا ہے اس لئے معانی کا انکشاف ان پر کمتر ہی ہو پاتا ہے۔ اس شخص کی مثال ایسے دیوانے کی سی ہے کہ جو برتن کو خوب دھوتا اور مانجھتا ہے۔ مگر اس میں جو غذا اور کھانا ہے اس سے اپنی گرسنگی دور کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

(۲) **تقلید**۔ جب کوئی شخص بغیر ذاتی بصیرت اور مشاہدے کے بعض افکار و مسموعات کی حقانیت پر یقین رکھتا ہے اور ان پر بُری طرح جم جاتا ہے۔ تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں ایک نوع کی تنگ نظری اور تعصب اُبھر آتا ہے۔ اور وہ اس لائق نہیں رہتا کہ حقائق قرآنی تک رسائی حاصل کر سکے۔ کیونکہ یہ چیز تقلید سے حاصل ہونے والی نہیں۔ اس کی نفسیات کچھ اس ڈھنگ کی ہو جاتی ہیں کہ ہر ہر بات کو اپنے ہی آباؤ اجداد کے معیار پر جانچ کر دیکھتا ہے اور نفس مسئلہ پر غور نہیں کر پاتا۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں قرآن اس کی رہنمائی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ قرآن تو ذاتی بصیرت و مشاہدے کی دعوت دیتا ہے اور ایسے حقائق و معارف کی طرف بلاتا ہے کہ جو فکر و عقل کی کاوش اور جد و جہد کے متقاضی ہیں۔

یہی مطلب ہے صوفیاء کے اس قول کا:

ان العلم حجاب۔ علم بھی ایک پردہ ہے۔

یعنی ایسا علم جو تقلید سے حاصل ہو اور جو جدلیات و مناظرہ کا نتیجہ ہو حقیقی اور سچا علم نہیں کہ اس سے بڑھ کر کشفِ حقائق کا موجب اور کون ہو سکتا ہے۔

تقلید کی دو صورتیں ہیں اور دونوں غلط ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا تعلق غیر صحیح عقیدہ سے ہو مثلاً ایک شخص کو استواء علی العرش کے معنی یہی باور کرائے گئے ہیں کہ اس سے مراد جسمانی تمکن و استقرار ہے اور اللہ تعالیٰ عرش پر اسی طرح متمکن ہے جس طرح ایک انسان تخت پر بیٹھتا ہے۔ تو اس کے سامنے ہزار تنزیہ کی آیات پیش کیجئے یہ تو ان سے ازراہِ تقلید متاثر نہیں ہوگا اور اُسی پہلے عقیدہ پر قائم رہے گا۔

دوسرے یہ کہ اس کا تعلق ایک صحیح عقیدہ سے ہو۔ اس میں یہ قباحت ہے کہ چونکہ اس کا علم تقلیدی ہے، تحقیقی نہیں اس لئے اس مسئلہ کے دوسرے باریک اور نازک پہلو اس کی نظروں سے اوجھل رہیں گے۔ اور وہ یہ نہیں سمجھ پائے گا کہ علم کے کئی درجے ہیں۔ یعنی علم کبھی کسی مسئلہ کے صرف ظواہر ہی سے متعرض ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کے باطن کو گھیر لینے کی جدوجہد کرتا ہے۔ اور مقلد نے چونکہ صرف ظاہری رخ کی جھلک ہی دیکھی ہے۔ اور اس پر مطمئن ہو بیٹھتا ہے اس لئے بالطبع اس کے لئے باطنی اسرار تک پہنچنا دشوار ہے۔

(۳) ہجوم شہوات۔ معانی قرآن کے فہم و تدبر میں ایک بہت بڑا مانع بدعملی بھی ہے۔ جب کوئی شخص گناہوں پر اصرار کرے، کبر و غرور کو اپنائے اور معصیت کے ارتکاب پر اترائے اور اصرار کرے، تو اس پر قرآن فہمی کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ شہوات اور ہوائے نفس کی پیروی سے آئینۂ قلب زنگ آلود ہو جاتا ہے اور اس قابل نہیں رہتا کہ اس پر قرآن کے معانی و مطالب منعکس ہو سکیں۔ حدیث میں ہے:

اذا عظمت امتی الدینار والدرھم نزع منھا ھیبۃ الاسلام واذا ترکوا الامر بالمعروف والنھی عن المنکر حرموا برکۃ الوحی۔	جب میری اُمت نے درہم و دینار کو زیادہ اہمیت دینا شروع کی، ان کے دلوں سے اسلام کی ہیبت نکل گئی۔ اور جب اس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرض سے مُنہ موڑا، وحی کی برکتوں سے محروم ہو گئی۔

حضرت فضیل کا کہنا ہے۔ کہ وحی کی برکتوں سے محروم ہونے کے معنی فہم قرآن سے محروم ہونے کے ہیں۔ نیکی اور قلب کی صلاحیتوں کو فہم قرآن میں دخل ہے۔ اس پر خود قرآن نے جا بجا روشنی ڈالی ہے:

تبصرۃ وذکری لکل عبد منیب

وما یتذکر الا من ینیب۔

انما یتذکر اولوا الالباب

عقل و دانش کے بارہ میں یہ بات سمجھ لینے کی ہے کہ اس سے مراد وہ صلاحیتیں نہیں ہیں کہ جن کی بنا پر کوئی شخص

مزخرفات دنیا کو حاصل کرنے کی تگ ودو کرتا ہے۔ بلکہ اس سے مقصود وہ بصیرت ہے۔ کہ جس کے سبب دنیا کے مقابلہ میں آخرت وعقبیٰ کی قدر وقیمت زیادہ محسوس ہوتی ہے۔

(۴) **تفسیر ظاہری پر انحصار**۔ قرآن کی تعبیر وتفسیر کے کئی پہلو ہیں۔ اس لئے جو شخص یہ سمجھتا ہے۔ کہ تفسیر کا وہی حصّہ مستند اور صحیح ہے جو ظواہر الفاظ سے متعلق ہے۔ اور جو ابن عباس، مجاہد یا عکرمہ وغیرہ سے منقول ہے۔ اور اس کے باطنی اور روحانی پہلو درخورِ اعتنا نہیں، یقین رکھئے کہ ایسا شخص قرآن کے اسرار و معارف سے یکسر محروم ہے۔ اور یہ خیال بھی منجملہ ان حجابات کے ہے کہ جو فہم قرآن کے سلسلہ میں حائل ہوتا ہے۔

تفہیم کا ایک مرتبہ یہ ہے کہ قرآن پڑھنے والا ہر ہر حکم اور ہر ہر آیت کا مخاطب اپنی ذات کو قرار دے اسے تخصیص کہتے ہیں۔ یعنی جب کسی امر کے بارہ میں پڑھے تو اس کا داعیہ عمل بیدار ہو۔ جب نہی پر مشتمل آیات کا مطالعہ کرے تو گناہوں سے نفرت کے جذبات بیدار ہوں۔ اسی طرح انبیاء کے قصص و احوال کی تلاوت کرے تو ان میں تذکیر و اعتبار کے پہلوؤں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالے اور یہ نہ سمجھے کہ اللہ نے ان کو محض بطور کہانی کے بیان کیا ہے۔ اسی کیفیت تفہیم کو قرآن نے تثبت سے تعبیر فرمایا ہے:

ما نثبت به فوادك۔

غرض یہ ہے کہ نزول قرآن کا سبب یہ قرار دے کہ بغیر کسی استثناء کے اس کے مخاطب تمام افراد اور تمام بنی نوع انسان ہیں۔ اور ان میں کی ہر ایک کی اصلاح مقصود و مطلوب ہے۔

واذکروا نعمت اللہ علیکم وما انزل علیکم
من الکتاب والحکمة یعظکم به۔
لقد انزلنا الیکم کتاباً فیه ذکرکم افلا تعقلون۔
هٰذا بصائر للناس وهدی ورحمة
لقوم یوقنون۔

اسی حقیقت کو محمد بن کعب القرظی کی چشم بصیرت نے بھانپا اور ان الفاظ میں بیان کیا:

من بلغه القرآن فکانما اللہ کلمه۔ — جس تک قرآن پہنچا اس سے گویا اللہ نے بات چیت کی۔

اور اسی نکتہ دلنواز کی طرف مالک بن دینار نے ایک سوال پوچھ کر توجہ دلائی:

ما زرع فی قلوبکم یا اهل القرآن ان القرآن ربیع المومن۔ — اے عشاق قرآن یہ تو بتاؤ کہ تمہارے دلوں میں قرآن نے کیا گل بوٹے پیدا کئے یاد رکھو کہ قرآن مومن کے لئے موسم بہار کی مانند ہے۔

یعنی جس طرح بہار کے زمانے میں زمین مردہ بھی زندہ ہو جاتی ہے اور اس میں روئیدگی کی مخفی صلاحیتیں جاگ اٹھتی

ہیں۔ اسی طرح قرآن کی برکت سے تمہارے دلوں کی زمین کو بھی رشکِ گلستاں ہونا چاہئے۔ اور اس میں بھی ایمان کے برگ و بار پر نکھار آنا چاہئے۔ کیا اس سے یہ مقصد حاصل ہوا؟ اور اس کی تلاوت سے تم نے اپنے دلوں میں کوئی اثر محسوس کیا؟

تاثر سے یہ مطلب ہے کہ قاری مختلف مضامین کی آیات سے قلب و ذہن میں ایسی کیفیات پیدا کرے اور اکسائے جو ان مضامین کے عین مطابق ہوں۔ اور پھر صرف کیفیات ہی پیدا نہ کرے بلکہ ان کے نتیجے میں وجد و حال کے جذبات کو طاری کرنے کی جد و جہد کرے۔ یعنی اگر آیات خوف و خشیت اور حزن و غم کے اسباب پر مشتمل ہوں تو جسم پر رعشہ اور کپکپی کے آثار نمودار ہونے چاہئیں اور اگر مغفرت اور بخشش کے وعدوں کے تذکرے ہوں تو سارے جسم میں سرور و انبساط کی لہر دوڑ جانا چاہئے۔ اور ایسا محسوس ہونا چاہئے کہ قاری نے فی الواقع مسرت و ابتہاج کے دواعی کو محسوس کیا ہے۔ اور اس کو اللہ تعالٰے کے ان وعدوں کا پورا پورا یقین ہے ـــــ لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے، کہ قرآن سے جس درجہ شغف بڑھے گا اور اس کے معارف و مضامین سے جس درجہ واقفیت زیادہ گہری ہوتی جائے گی اسی نسبت سے خوشی اور مسرت کے بجائے غم و حزن کی کیفیات سے دل زیادہ متاثر ہوگا۔ کیونکہ اس کتاب ہدیٰ میں ایسی آیات کی کثرت ہے کہ جن سے گداز، رقّت اور سوز کے احوال پیدا ہوتے ہیں۔ اور کہیں کہیں اگر مغفرت و بخشش کی خوشخبریاں سنائی بھی گئی ہیں۔ تو ایسی کڑی شرائط کے ساتھ کہ جن کا ایفا آسان نہیں۔ مثلاً سورۂ العصر میں انسان کی محرومیوں کے بارہ میں یہ بتایا گیا کہ یہ جد و جہد اور تگ و دو کے باوجود بالعموم خسارے اور گھاٹے کی زندگی ہی بسر کرتا ہے، اور اس کے اعمال کا رُخ عموماً ہلاکت و بربادی کی طرف رہتا ہے۔ ہاں اس چکر سے اس کا مخلصی حاصل کر لینا بھی ممکن ہے۔ مگر کیونکر؟ اور کن لوگوں کے لئے؟

الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر

گویا ایمان، عمل صالح، اور تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کی چار چار شرطوں کو اس غرض کے لئے پورا کرنا ضروری ہے۔ ان پر غور کیجئے اور بتایئے کہ کیا ان سے عہدہ برآ ہونا آسان ہے؟ اور یہ خوشخبری ایسی ہے کہ بغیر سخت شدائد و محن سے گذرے اس سے کوئی شخص بہرہ مند ہو سکے۔

اسی تاثر کے بارہ میں حسن بصری نے فرمایا:

واللہ ما اصبح الیوم عبد یتلوا القرآن یومن بہ الا کثر حزنہ وقل فرحہ وکثر بکاءہ وقل ضحکہ وکثر نصبہ و

بخدا جس روز بھی کسی شخص نے قرآن کی تلاوت کی، اس کا حزن بڑھ گیا اور اس کی خوشیاں کم ہو گئیں، اس کے نالہ و شیون میں اضافہ ہوا اور ہنسی ختم ہو گئی، اس کی تگ و دو اور سعی و کوشش کے دائرے

شغلہ وقلت راحتہ وبطالتہ۔ وسیع ہوئے اور راحت وبطالت جاتی رہی، بشرطیکہ یہ شخص اس قرآن پر ایمان بھی رکھتا ہو۔

یہی وہ تاثر تھا کہ جس کی وجہ سے کچھ اہل اللہ قرآن پڑھتے وقت غش کھا کر گر پڑتے، اور اسی تاثر کا یہ کرشمہ ہے کہ کچھ اہل دل حضرات سے متعلق ہم سنتے اور پڑھتے ہیں کہ تلاوت کے دوران ان کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی۔ اور اگر یہ تاثر پیدا نہ ہوا اور قرآن پڑھتے وقت رقت وگداز کی کیفیات طاری نہ ہوں تو پھر قاری کی حیثیت اس سے زیادہ کیا ہے کہ وہ صرف حقائق وواقعات کی حکایت کرنے والا ہے۔ بلکہ ان حقائق وواقعات کو جھٹلانے والا ہے۔ مثلاً جب وہ کہے گا:

انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم۔

اور اس کے دل کا یہ حال ہے کہ خوف وحزن کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا نہیں جاتا۔ تو یہی آیت پکار کر کہے گی جھوٹ بکتا ہے۔

اسی طرح جب کہے گا:

علیک توکلنا والیک انبنا والیک المصیر۔

اور اس کی حالت سے توکل وانابت کا اظہار نہیں ہو پاتا۔ تو یہی آیت اس کے جھوٹ پر سب سے بڑی دلیل ہوگی۔

غرض قرآن تو اس لئے پڑھا جانا چاہئے کہ اس سے یہ کیفیات پیدا ہوں اور یہ احوال ومواجید نمودار ہوں اور اگر اس سے ادنیٰ تاثر پیدا نہیں ہوتا اور قلب وذہن کسی تبدیلی کو محسوس نہیں کرتا۔ تو یہ تلاوت نہ ہوئی صرف زبان ہلانا ہوا جو کچھ بھی تو مشکل نہیں۔ اس سلسلہ میں اہل اللہ کیا سمجھتے ہیں اس کا اندازہ اس قصہ سے لگائیے۔

ایک قاری کا کہنا ہے کہ میں نے ایک مشہور اور خدا رسیدہ عارف سے قرآن کی چند آیات پڑھیں۔ پھر جب دوبارہ ان کی خدمت میں اعادہ وتکرار کی نیت سے حاضر ہوا تو انہوں نے ڈانٹا۔

جعلت القرآن علیٰ عملاً اذھب فاقرأ علی اللہ عزّوجل۔ تم نے قرآن کو بھی کوئی دنیاوی کام سمجھ رکھا ہے کہ اس میں صنعت وکمال پیدا کرنا خوبی ہو۔ جاؤ جو پڑھا ہے اس کو اللہ تعالےٰ کے روبرو پیش کرو اور اپنا محاسبہ کرو۔

صحابہ کا نقطہ نظر بھی تلاوت وحفظ کے بارہ میں یہی تھا کہ وہ محض عمل کی نیت سے پڑھتے۔ اور اپنی زندگیوں کو اس کے مطابق ڈھالنے کی غرض سے یاد کرتے۔ ترتیل وتجوید کے وضعی قاعدوں میں کمال پیدا کرنا ان کا مقصود نہ تھا۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ جب حضور کا انتقال ہوا ہے اس وقت بیس ہزار صحابہ میں سے جن کو پورا قرآن یاد تھا ان کی تعداد چھ سے زیادہ نہ تھی۔ باقی تمام وہ حضرات تھے جن کو ایک آدھ سورۃ ہی یاد تھی۔ یا ان کے بعض حصے ازبر تھے۔ کیوں؟ اس لئے

نہیں کہ ان کا حافظہ خدانخواستہ قوی نہ تھا یا ان میں حفظ و تثبت کی صلاحیتیں پائی نہیں جاتی تھیں۔ اس لئے اور محض اس لئے کہ یہ جتنا بھی پڑھتے تھے۔ اس کی ذمہ داریوں کو محسوس کرتے تھے۔ اور اس پر عمل کرنا ضروری جانتے تھے۔ چنانچہ ایک صحابی کا قصہ ہے کہ یہ آنحضرت کی خدمت میں قرآن پڑھنے کی غرض سے حاضر ہوئے۔ جب اس آیت تک پہنچے:

فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل
مثقال ذرۃ شرا یرہ۔

تو کہنے لگے:

یکفینی ھذا۔ کہ جناب میری عملی زندگی کے لئے یہی بہت ہے۔

یہ کہا اور پلٹے۔ اس پر آنحضرت نے فرمایا:

انصرف الرجل وھو فقیہ۔ کہ پلٹ کر جانے والا قرآن کے اصلی راز کو پا گیا ہے

اس میں شبہ نہیں کہ تاثر کی یہ کیفیت آسانی سے پیدا ہونے والی نہیں۔ مگر اس کو کیا کیا جائے کہ یہی تلاوت سے مقصود بھی ہے اور اس کے بغیر اس کی لذتوں سے انسان دوچار ہو ہی نہیں سکتا۔ یہی نہیں بلکہ تلاوت کا سرے سے صرف زبان ہلا دینے پر اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ تلاوت کہتے ہیں اس چیز کو کہ اس میں زبان، عقل اور قلب تینوں کا برابر کا حصہ ہو۔ عقل معانی پر غور کرے اور قلب تاثر کی نعمتوں سے مالا مال ہو۔

قاری کا ایک مقام ترقی کہلاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قاری یہ محسوس کرے کہ وہ کلام الٰہی کو اپنی زبان سے نہیں سن رہا بلکہ براہ راست اللہ تعالیٰ کی زبان سے سن رہا ہے۔ اور اس سے شرف تخاطب حاصل کر رہا ہے۔ یوں قرأت کے تین درجے ہیں:

پہلا درجہ یہ ہے کہ اپنے کو اللہ تعالیٰ کے حضور تصور کرے اور یہ سمجھے کہ اس کی نظریں اس کے جمال جہاں آرا کے لطف سے بہرہ مند ہیں۔ دوسرے کی توجہ اس کی طرف پوری طرح اس کی ذات گرامی کی طرف مبذول ہے۔ یہ مقام دعا، تضرع اور ابتہال چاہتا ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ دل سے اس حقیقت پر ایمان رکھے کہ اس کا آقا و مالک اسے دیکھ رہا ہے۔ اس سے مخاطب ہے۔ اور یہ بھی دعاؤں کا ناز کر رہا ہے۔ یہ مقام حیا، تعظیم اور توجہ و فہم کا طالب ہے۔

تیسرا درجہ ان دونوں سے بلند ہے۔ اس کا یہ تقاضا ہے کہ قاری آیات و کلمات میں اللہ تعالیٰ کے جلووں کو ملاحظہ کرے اور اس کی صفات کی کرشمہ سازیوں اور کارفرمائیوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھے۔ اس وقت اس کے سامنے نہ تو اپنی ذات ہوگی اور نہ اس حیثیت سے اللہ تعالیٰ کے انعامات ہونگے کہ اس نے ان سے کس درجہ فائدہ اٹھایا ہے۔ بلکہ اس وقت توجہ و ہمت کی تمام صلاحیتیں اللہ تعالیٰ کی ذات برتر پر مرکوز ہونگی۔ خیال ہوگا تو اس کا اور فکر و تدبر ہوگا تو اس کے بارے میں

گویا پورے پورے استغراق سے کام لیا جائے گا۔ یہ درجہ مقربین کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس سے پہلے کے دو درجے اصحاب الیمین کے ساتھ مختص ہیں۔ اس کے علاوہ جو مقامات ہیں ان کو بجز سہو و غفلت کے مقامات کے اور کس مقام و درجہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے؟

پہلے درجہ کے متعلق جعفر بن محمد الصادق کا کہنا ہے:

لقد تجلی اللہ عزوجل فی کلامہ ولکن لا یبصرون۔ — اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں متجلی تو ہے مگر یہ لوگ اس کی تجلیات کو دیکھنے کی کوشش نہیں کرتے۔

ایک مرتبہ ایک آیت کی تلاوت کے دوران انہیں غش آگیا۔ سبب پوچھا گیا تو فرمایا:

مازلت اردد الآیۃ علی قلبی حتی سمعتہا من المتکلم بہا فلم یثبت جسمی لمعاینۃ قدرتہ۔ — میں بار بار اس آیت کو دہرا رہا تھا، تاکہ خود متکلم اور کہنے والے کے منہ سے اس کو سن سکوں، چنانچہ بالآخر اس کوشش میں کامیاب ہوا لیکن اس حال میں کہ جسم اس مشاہدہ کا متحمل نہ ہو سکا۔

یہ وہ مقام ہے کہ جہاں قرأت و تلاوت کی لذتیں بڑھ جاتی ہیں۔ اور انسان قرآن کے صحیح صحیح لطف سے آگاہی حاصل کرتا ہے

ایک صاحب دل حکیم کا قول ہے کہ میں نے قرآن پڑھا، مگر اس کی لذتوں سے محروم رہا۔ پھر اس نقطہ نظر سے اس کی تلاوت کی۔ کہ آں حضرت سے گویا براہ راست سماعت کا فخر حاصل کر رہا ہوں۔ پھر اس مقام سے آگے بڑھا اور جبریل کی زبان فیض ترجمان سے سننے کی کوشش کی۔ اور بالآخر وہ مرحلہ آیا کہ قرآن کے اتارنے والے سے ہمکلامی کی سعادت نصیب ہوئی۔ اور نہ پوچھئے کہ اس مقام کی لذتیں کیا درجہ رکھتی ہیں۔ بس اختصار سے اتنا ہی سمجھ لیجئے

لا اصبر عنہ۔ — کہ یہاں پہنچ کر پھر جدائی کا یارا نہیں رہتا۔

حضرت حذیفہ نے فرمایا:

لو طہرت القلوب لم تشبع من قراءۃ القرآن۔ — اگر دل پاک ہوں تو قرآن سے سیر ہونے کی کبھی نوبت نہ آئے۔

یعنی اس میں کی ہر ہر لذت تشنگی کو اور بڑھاتی ہے اور اگلی لذتوں کی نشان دہی کرتی ہے۔

آخری درجہ تبری کا ہے۔ اس کا یہ تقاضا ہے کہ قاری اپنی استطاعت اور طاقت کے پندار و زعم سے یکسر علیحدگی اختیار کرے اور رضائے الٰہی اور تزکیہ نفس کو اپنی تمام توجہات کا مدار و مرکز ٹھہرائے چنانچہ جب ایسی آیات کی تلاوت کرے کہ جن میں اللہ تعالےٰ کے وعدے اور خوشخبریاں ہوں۔ تو ان کا مخاطب اپنی ذات کو ہرگز نہ سمجھے بلکہ امت کے صلحاء و صدیقین کو ان کا مخاطب صحیح قرار دے۔ اور اس خواہش و آرزو کا اظہار کرے کہ اللہ تعالےٰ اس کو بھی ان لوگوں میں شمار کرے۔ اور ان کے تتبع اور پیروی کی توفیق مرحمت فرمائے۔ اور جب ایسی آیات پر اس کا گزر ہو۔ کہ جن میں اللہ کے غضب و مقت کا تذکرہ ہو۔

اور ان لوگوں کا بیان ہو۔ کہ جنہوں نے دین کے معاملہ میں ہر طرح کے تساہل و کوتاہیوں کو روا رکھا ہے۔ تو اس کا مخاطب اپنی ذات کو سمجھے۔ اور بخشش و عفو میں مصروف ہو۔ یہی وہ عارفانہ گریہ ہے جس کی طرف عبداللہ بن عمر نے اپنی ایک دعا میں اشارا کیا:

اللھم استغفرك لظلمی و کفری۔ — اے خدا میں اپنے ظلم اور کفر پر معافی کا طالب ہوں۔

پوچھا گیا کہ حضرت ظلم کا اطلاق تو سمجھ میں آسکتا ہے مگر یہ کفر کیسا؟ مسلمان اور کافر؟ فرمایا۔ کفر کے بھی درجے ہیں۔ کیا یہ آیت نظر سے نہیں گزری:

ان الانسان لظلوم کفار۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلہ اقبال۔ مدیر:۔ ایم۔ ایم۔ شریف۔ بشیر احمد ڈار

سہ ماہی اشاعت۔ دو انگریزی۔ دو اردو شماروں میں۔ قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اردو یا انگریزی پانچ روپے

مٹافزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵-۰-۰
ایج آف دی وسٹ ان اقبال۔	مصنفہ ظہیر الدین صدیقی	۲-۰-۰
اقبال اینڈ والنظریم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶-۰-۰
ذکر اقبال۔	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵-۰-۰
اقبال اور ملا۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۰-۱۲-۰
مکاتیب اقبال۔	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۱-۴-۰
تقاریر یوم اقبال۔	۱۹۵۴ء	۱-۴-۰
علامہ اقبال۔	از محمد صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۱-۸-۰
فکر اقبال	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰-۰-۰

سیکرٹری بزم اقبال مجلس ترقی ادب۔ نرسنگھ داس گارڈن۔ لاہور

بشیر احمد ڈار

سقراط اور اس کا فلسفۂ اخلاق

مغربی فلسفے کی تاریخ میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط فلسفہ و حکمت کو آسمان کی بلندیوں سے اُتار کر زمین پر لے آیا اور لوگوں کو سب سے پہلی بار دانائی کی باتوں سے آشنا کیا۔ اگر اس مقولے میں سقراط کی تعریف و عظمت پوشیدہ ہے تو شاید بہت کم لوگ اس سے انکار کرنے کی جرأت کریں۔ لیکن اس کا مقصد اگر یہ ثابت کرنا ہو کہ حکمت یا وہ فلسفیانہ مباحث جو ہمیں سقراط یا اس کے شاگرد افلاطون کے ہاں ملتے ہیں ان سے پہلے کہیں موجود نہ تھے تو یہ محض ایک تاریخی غلط بیانی ہوگی یا اسے مغربی مصنّفین کی عصبیت کا ایک بھونڈا سا اظہار سمجھ لیجئے جو کسی مغربی کیلئے کسی مشرقی کا مرہونِ منت ہونا گوارا نہیں کر سکتی۔[1]

جس زمانے میں سقراط یونان کے شہر ایتھنز میں پیدا ہوا (۴۶۹ قبل مسیح) اس وقت اور اس سے کافی پہلے یونان کے لوگ اپنے اردگرد کے علاقوں میں کثرت سے جا آباد ہوئے تھے اور اسی طرح دوسرے ملکوں کے لوگ بھی کثرت سے یونان میں آباد تھے۔ چنانچہ یونانیوں کے ہاں یہ قانون مدت سے رائج تھا کہ اگر کوئی یونانی کسی غیرملکی سے شادی کر لے تو وہ اپنے شہری حقوق سے محروم کیا جاتا۔ اس بنا پر پیری کلز اسپاشیا سے باقاعدہ شادی نہ کر سکا تھا، اگرچہ وہ اس کے بچّوں کی ماں تھی۔ اس قانون سے یہ اندازہ لگانا کوئی مشکل نہیں کہ یونانی ریاستوں میں کثرت سے ہمسایہ ملکوں کے لوگ آباد تھے۔ سولن جس کو یونانی اپنے سات دانا ترین افراد میں شمار کرتے ہیں اس نے ۵۷۲ قبل مسیح میں مصر اور مشرقی ممالک کا سفر اس لئے اختیار کیا تاکہ وہ علم و تمدن کی ترقی یافتہ شکلوں سے روشناس ہو سکے۔ اسی طرح فیثاغورث (جو ۵۸۰ قبل مسیح پیدا ہوا) نے اسی زمانے میں عرب، شام، ہندوستان اور مصر کا سفر کیا اور واپس آ کر ایک قسم کا صوفیانہ نظام قائم کیا جس کا مرکز خانقاہ

---

[1] روسی مفکّر نکولائی ڈینیلوسکی (Danilevsky) کی رائے ہے کہ یونانی تہذیب کو یورپی تہذیب کہنا ہی بالکل غلط ہے کیونکہ یونانی تہذیب کا اوّلین مرکز مغربی ایشیا تھا، وہاں سے وہ ایتھنز منتقل ہوا اور اس کے بعد وہ اسکندریہ میں جا پہنچا۔ گویا جس فلسفہ کو یورپ والے اپنی خاص مقامی اور جغرافیائی تہذیب کا سنگ بنیاد تصوّر کرتے ہیں وہ درحقیقت ایشیا، افریقہ اور یورپ تینوں برّ اعظموں کے بلند رتبہ مفکّرین کی اجتماعی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ دیکھئے سوروکن کی کتاب "ایک عبوری دور کے اجتماعی فلسفے" (لندن ۱۹۵۲) صفحہ ۵۳۔

تھی۔ فیثا غورث کے تمام پیرو آپس میں بھائیوں کی طرح رہتے تھے اور ان میں ایک قسم کی اشتراکیت رائج تھی۔ گوشت، انڈے وغیرہ کا استعمال اور جانوروں کی قربانی ممنوع تھی۔ کسی بے ضرر جانور کو مارنا یا سرسبز درخت کو کاٹنا بُرا سمجھا جاتا تھا۔ زندگی کی خوشیوں میں اس طرح حصّہ لینا کہ اس سے انسان کی اخلاقی ذمہ داریوں کا احساس کم ہو فیثا غورث کے نزدیک ایک ناقابلِ معافی جرم تھا۔ اگرچہ اس کے ہاں کوئی غیر فطری اور ظاہری سنجیدگی کو اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا تاہم خود اس کی زندگی بالکل سادہ تھی، اس نے کبھی شراب استعمال نہیں کی اور سوکھی روٹی اور شہد اس کی خوراک تھی۔ سفید اور بے داغ کپڑے پہنتا تھا۔

فیثا غورث کا یہ نظام محض عملی اور راہبانہ نہ تھا بلکہ اس میں زندگی کے علمی مسائل کی طرف پوری توجہ دی جاتی تھی۔ خانقاہوں میں تعلیمی نصاب میں چار مضامین شامل تھے: علم ہندسہ، حساب، علم ہیئت اور موسیقی اور ان کی مدد سے وہ اپنے پیروؤں میں ذہانت، علمی استعداد اور اخلاقی و مذہبی احساسات و جذبات میں توازن و عدل پیدا کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ طالب علموں کے دو درجے تھے، ایک ابتدائی اور دوسرا انتہائی۔ ابتدائی درجے میں ایک شخص کو پانچ سال تک ایک قسم کی جسمانی اور ذہنی تربیت دی جاتی تھی جس کے بعد انہیں آخری درجے میں علوم کا انتہائی مقصد اور مدعا اور اخلاقی زندگی بسر کرنے کے اصول سمجھائے جاتے تھے۔ فلسفہ کا لفظ جو یونانی زبان سے لیا گیا ہے فیثا غورث کی طرف منسوب ہے۔ اس سے پہلے عام طور پر صوفیا (حکمت) کا لفظ مستعمل تھا۔ لیکن فیثا غورث کے خیال میں یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو انسان جیسی محدود ہستی کے لائق نہیں۔ البتہ اگر انسان یہ دعوےٰ کرے کہ وہ حکمت کا متلاشی ہے تو یہ اسے ضرور زیبا دیتا ہے اور یہی تلاش یا جذبۂ حصولِ حکمت ہے جو یونانی زبان میں فیلوسوفیا (تلاش یا الفتِ حکمت) اور فلسفہ کے نام سے موسوم ہُوا۔ افلاطون نے اپنی کتاب "فیڈو" میں ذکر کیا ہے کہ سقراط کے مختلف دوستوں میں چند ایسے افراد بھی شامل تھے جو فیثا غورثی حلقے سے تعلق رکھتے تھے اور یہ تعلق کافی قدیم تھا۔ اس واقعہ سے بعض محققین کا خیال ہے کہ فلسفہ کا یہ فیثا غورثی مفہوم سقراط کے ہی ذریعہ ایتھنز میں رائج ہُوا۔[۱]

تقریباً اسی دور میں (یا اس سے کچھ پہلے) مغربی ایشیا میں بنی اسرائیل کی ذہنی اور مذہبی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہُوا۔ جب تک یہودیوں کی سیاسی خود اختیاری فلسطین تک محدود رہی ان کے مذہبی تصوّرات بھی بالکل ابتدائی اور سادہ تھے لیکن بخت نصر سے شکست کھانے کے بعد جب وہ فلسطین سے نکل کھڑے ہوئے اور بعد میں ۵۳۹ قبل مسیح میں ہخامنشی خاندان کے ماتحت انہیں آزادی ملی تو اس تبدیلی سے ان کے مذہبی اور اخلاقی تصوّرات میں بھی زیادہ گہرائی اور وسعت پیدا ہونے لگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنی اسرائیل کے نبیوں نے جو حضرت عیسیٰ کے زمانے تک مختلف وقتوں

---

[۱] ورثۂ یونان صفحہ ۶۰-۶۱

میں پیدا ہوتے رہے بنی نوع انسان کی مذہبی تاریخ پر بہت گہرا اثر چھوڑا ہے۔ توحید کا تصوّر تو کئی قوموں اور کئی ملکوں میں قدیم زمانے سے موجود تھا لیکن خدا کا ایسا تصوّر جس میں نہ صرف یہ کہ اس کا وجود دوسرے دیوتاؤں کے وجود کے منافی ہے بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جس کا ہر فعل چند بلند اخلاقی اصولوں کے مطابق ہے، جو اس کائنات پر اندھا دھند حکومت نہیں کرتا اور نہ کسی خاص قوم کی طرفداری اور جنبہ داری اس کا شیوہ ہے، یہ تھا وہ اعلیٰ توحیدی تصوّرِ خدا جس پر بنی اسرائیل نے اپنی اخلاقی زندگی کا دارومدار رکھا اور اسی روشنی میں انہوں نے کائنات اور انسان کے باہمی رشتے اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس تصوّر میں گہرائی اور وسعت صرف اس وقت پیدا ہوئی جب یہودی بخت نصر کی تباہی کے بعد زرتشتی مذہب و عقاید سے دوچار ہوئے۔ اس امتزاج سے پہلے یہودیوں کے ہاں حیات بعد الموت کا تصوّر یا تو بالکل نہیں ملتا اور اگر ملتا ہے تو اس کی نوعیت بالکل قدیم مصری اور بابلی عقاید کے مشابہ تھی۔ اس کے مطابق مرنے کے بعد کسی اجر و سزا کا کوئی امکان نہیں اور نہ انسانی وجود کے تسلسل کا کوئی سوال تھا۔ لیکن جیسا کہ ہم پچھلے کسی مضمون میں بتا چکے ہیں زرتشت کے ہاں یہ تصوّر بہت واضح موجود تھا اور جسکو بعد میں یہودیوں نے اختیار کیا اور ان کے ذریعے عیسائیت اور اسلام میں ظاہر ہوا۔[۱] یہ تاریخی واقعہ ہے کہ سقراط کی پیدائش سے بہت پہلے مغربی ایشیا اور خود یونان کے بہت سے حصّے پر ہخامنشی بادشاہوں کی حکومت قائم ہو چکی تھی۔ دارا اوّل نے ۵۱۲ قبل مسیح میں ایک شاندار مرکزی نظام قائم کیا جس میں ایران، افغانستان، مغربی پاکستان، ترکستان، شمالی عرب، مصر، قبرص، فلسطین، شام، مغربی ایشیا، مشرقی ایجین، تھریس، مقدونیہ سبھی ممالک شامل تھے۔ یہودی، ہندو، آرمینیا، ترکستان اور ایشیائے کوچک کی یونانی آبادیاں سبھی ایک وحدت میں منسلک تھے اور اس اتحاد اور مرکزی نظام سے تصوّرات اور خیالات کا تبادلہ اسی طرح ایک فطرتی بات ہے جس طرح تجارتی چیزوں کا۔ جدید زمانے کی کھدائیوں سے اس حقیقت کا ثبوت بکثرت ملتا ہے کہ پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح میں مغربی ایشیا کے علاقے جہاں یونانی فلسفہ کا آغاز ہوا ایک طرح کی وحدت میں منسلک تھے۔

---

[۱] بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہودیوں کے ہاں موت کے بعد بقائے شخصی کا تصوّر بالکل موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کے ہاں حشر اجسام کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ روحِ انسانی کا بقا، ایک خالص یونانی تصوّر ہے اور اسی ذریعے عیسائیت میں داخل ہوا۔ دیکھئے ورثۂ یونان صفحہ ۵۴ ٹرین انج۔ لیکن یہ نقطۂ نگاہ محض مغربی تعصب کی ایک ادنیٰ مثال ہے جو حقیقت سے بالکل بعید ہے۔ روح کی بقا کا تصوّر زرتشت کے ہاں بالکل واضح شکل میں موجود تھا اور وہیں سے یہودیوں اور یونانیوں نے لیا۔ مغربی مصنّفین کی تمام تر تحقیقات کا ماحصل یہ ہے کہ مغربی فکر کا سارا سرمایہ یا تو عیسائیت سے لیا گیا یا یونان سے۔ عیسائیت سے مراد ان کے نزدیک مشرقی عیسائیت نہیں بلکہ ایک خالص مغربی طرز کا عقیدہ ہے جو یہودیت سے بالکل آزاد اور علیحدہ اور یونانیت کے فکری سانچوں میں ڈھلا ہوا ہے۔ غرضیکہ ان کے خیال میں یورپ کی تمام علمی اور فکری کوششوں کا منبع مشرق میں تلاش کرنا نہ صرف ایک غیر تاریخی عمل ہے بلکہ حق میں باطل کی آمیزش کے مترادف۔

باورچی خانے کے مختلف ظروف، زیورات، ہتھیار وغیرہ جو ان کھدائیوں سے برآمد ہوئے پتہ دیتے ہیں کہ یونانی، یہودی، ایرانی اور دیگر قومیں ایک ہی طرح کی اشیاء استعمال کرتی تھیں۔ ارسطو کے ایک شاگرد کی روایت ہے کہ جب ارسطو مغربی ایشیا میں پہنچا تو وہاں کم از کم ایک یہودی سے اس کی ملاقات ہوئی جو یونانی زبان سے واقف تھا[1]۔ یونانیوں اور ایرانیوں کے درمیان لڑائیاں ۵۰۰ سے لے کر ۳۴۶ قبل مسیح تک ہوتی رہیں اور اس طرح ان دو قوموں کے درمیان ایک مسلسل داد و ستد کا سلسلہ کافی مدت تک جاری رہا جس سے کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ایرانی اور اسرائیلی تصوراتِ اخلاق کس حد تک یونانی فلسفۂ اخلاق پر اثر انداز ہوئے اس کا اندازہ لگانے کے لئے آرفیس عقائد کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔

ان عقائد کا آغاز یونان میں کس زمانے میں ہوا اس کے متعلق کوئی مستند تاریخی روایت موجود نہیں لیکن عام طور پر مشہور ہے کہ ساتویں صدی قبل مسیح میں شاید مصر یا مشرقی یونان سے کوئی شخص جس کو آرفیس کا نام دیا جاتا ہے ان کو یونان میں لایا۔ وہ بہترین موسیقار تھا اور اس کے چند نغمے چھٹی صدی میں مدوّن ہوئے اور مقدس الہامی سمجھے جانے لگے۔ ان کی بنا پر ایک قسم کا صوفیانہ نظام قائم ہوا جو اگرچہ ڈائونیسس عقائد سے ملتا جلتا تھا لیکن اپنے اخلاقی تصورات اور اعمال کے لحاظ سے اس سے کہیں بلند تھا۔ اس نظام کی ایک نمایاں خصوصیت اس کا حیات بعد الممات کا واضح تصور تھا جو یونان میں اس سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔ ایک محقق نے ڈائونیسس اور آرفیس کے یونانی تصورات کا یوں مقابلہ کیا ہے: اوّل الذکر مستی، سرور اور مدہوشی کے ذریعے ذات خداوندی سے وصل کے طالب تھے لیکن آرفیس کے پیرو اس مقصد کے لئے پرہیزگاری، تقوےٰ اور ضبطِ نفس کا راستہ اختیار کرتے تھے۔ یہ دونوں طریقے مسلمان صوفیا کی اصطلاح میں سکر اور صحو سے واضح کئے جا سکتے ہیں۔ سکر کا راستہ ایک طرح کا غیر شرعی طریقہ تھا جس میں مسکرات کا استعمال جائز تھا اور اس طرح وہ لوگوں میں ایک قسم کا مصنوعی جذب پیدا کرتے تھے۔ اس کے برعکس دوسری طرف صحو کا راستہ زیادہ مشکل اور ضبطِ نفس اور شریعت و قانون کی پابندیوں سے ہو کر گزرتا تھا۔ ہجویری نے کشف المحجوب میں اسی لئے صحو کو سکر پر ترجیح دی ہے۔

یونان کی مذہبی تاریخ میں آرفیس عقائد نے پہلی مرتبہ تبلیغ و ارشاد کا کام شروع کیا۔ جن ملکوں میں شرک و بت پرستی رائج ہو وہاں ایک ہی شہر کے لوگ بسا اوقات مختلف دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہیں اور کسی کو دوسرے کے خلاف آواز اٹھانے یا دوسروں کو اپنی طرف دعوت دینے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ مشرکانہ اقوام میں انتہائی رواداری ہوتی ہے۔ ہندوستان میں شو، وشنو اور اندرا وغیرہ کے بے شمار پجاری موجود رہے اور ان میں سوائے بتوں کی پوجا کے اور کوئی قدر مشترک نہ تھا لیکن اس کے باوجود شو کے پجاری کے دل میں کبھی یہ خواہش پیدا نہ ہوئی کہ دوسرے دیوتاؤں کے پجاریوں کو اپنے خاص عقائد یا اصولوں کی طرف دعوت دے۔ یہی حالت یونان کی بھی تھی۔ لیکن آرفیس کے پیروؤں کے ہاں چونکہ زندگی اور

---

[1] یہودیوں کی تاریخ، تمدن اور مذہب جلد اوّل صفحہ ۷۵، ۸۲۔

کائنات کا ایک معین نظریہ تھا جس کی بنیاد پر ان کا اخلاق تعمیر ہوتا تھا اس لئے وہ مجبور تھے کہ دوسروں کو اپنے نظریات کے تسلیم کرنے اور ان میں داخل ہونے کی دعوت دیں۔ عام طور پر یونانی، مذہبی روایات کسی مقدس کتاب کو تسلیم نہیں کرتیں، لیکن آرفیس کے حامیوں نے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے آرفیس کے نغموں کو ایک خاص دور میں مرتب کیا اور اس کو اپنی الہامی کتاب تسلیم کیا۔ ان کے ہاں کشف اور الہامات کو تسلیم کیا جاتا تھا اور ان کے اکثر راہنما اسی کشف اور الہام و وحی کی بنا پر اپنے پیروؤں سے احکام کی اطاعت کراتے تھے۔[1]

ان کے نظریات کا بنیادی تصور یہ ہے کہ انسانی روح قدسی صفات کی حامل ہے چونکہ وہ نور ازلی کا ایک حصہ ہے۔ یہ روح ابدی بدقسمتی سے مادی جسم میں محصور ہو گئی اور اس طرح اس کی پاکیزگی اور روحانیت میں مادیت کی آمیزش سے اس کا مستقبل تاریک ہو چکا ہے۔ روح اس صعود سے پہلے ایک روحانی دنیا میں مکین تھی جس کی ہلکی سی جھلک اب بھی ہمیں میسر آ سکتی ہے بشرطیکہ ہم کو اس کی لگن ہو۔ انسان کی زندگی کا واحد مقصد یہی ہونا چاہیئے کہ اس مادی آمیزش سے جلد از جلد نجات حاصل کر سکے لیکن اگر وہ چاہے تو اس مادی زندگی کے دوران میں ہی جبکہ اس کی روح اس جسمانی قید میں محصور ہے وہ ان تعینات و حدود کو عبور کر سکتا ہے اور اسی مقصد کے لئے آرفیسی نظام نے چند اخلاقی اصول اور ضبطِ نفس کے چند ضوابط پیش کئے جن کی مدد سے افراد اور اقوام روحانی زندگی کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہو سکتے ہیں۔ ان کی اخلاقی زندگی ایک قسم کی زاہدانہ تھی جس میں یونانیوں کی عام لذت پرستی بالکل مفقود تھی۔ وہ سفید لباس پہنتے تھے، ہر قسم کے گوشت سے پرہیز کرتے تھے اور بالکل سادہ زندگی بسر کرنا ان کا شیوہ تھا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ یونانی ذہن اس قسم کے زاہدانہ طریقوں سے بالکل ناآشنا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خالص مادیت پرستی اور لذت کیشی کسی خاص قوم کا اجارہ نہیں اسی طرح زاہدانہ زندگی، نفس کشی اور ریاضت بھی ملکوں اور علاقوں میں تفریق روا نہیں رکھتی۔ اگر یونانیوں کی ذہنی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جسم و روح کی ثنویت اور راہبانہ یا زاہدانہ طرزِ زندگی کے آثار ان کے ہاں شروع سے موجود تھے۔ امپیڈوکلیز کا مشہور قول ہے کہ انسان کائنات کے نور سے جلاوطن ہو چکا ہے۔ اس کا جسم اس کی قبر ہے یا وہ ایک اجنبی مادی قید میں محصور ہے جس سے نجات حاصل کرنا اس کا اولیں فرض ہے۔ یہی ثنویت بعد میں افلاطون اور ارسطو میں بھی موجود ہے جس کو ارسطو نے صورت اور مادہ کا فلسفیانہ لباس پہنا دیا۔ راہبانہ طرزِ زندگی کا پتہ ہومر کے کلام سے ملتا ہے جہاں وہ یونان کے ایسے صوفیا کا ذکر کرتا ہے جو زمین پر سوتے اور ننگے پاؤں پھرتے تھے۔ عوام میں مختلف دنوں اور مہینوں میں روزے رکھنے کا دستور تھا اور قومی مصیبت کے وقت تمام لوگ مختلف قسم کی ریاضتیں اور روزے

---

[1] اس سلسلے میں سقراط کا دعویٰ کہ اسے غیب کی آواز پہنچتی ہے اور وہ اپنے الہامات اور وحی کی ہدایت کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھا سکتا اسی آرفیسی عقائد کی بازگشت تھی۔

رکھنے کے عادی تھے۔ گوشت سے پرہیز ایک لازمی طریقہ تھا خاص کر اس وقت جبکہ ان کا عقیدہ ہو کہ انسانی روح موت کے بعد اس دنیا میں اپنے اعمال کے مطابق حیوانی شکل میں دوبارہ پیدا ہو سکتی ہے۔ امپیڈوکلیز کے نزدیک شادی اور اولاد پیدا کرنے سے گریز فلسفیانہ زندگی کے لئے ضروری ہے[۱]۔

آرفیسی نظام کا دوسرا اہم پہلو بقائے شخصی کا تصور تھا۔ موت کے بعد ہر انسان کو آئندہ زندگی میں اپنے اعمال کی سزا اور جزا ملتی ہے۔ ایک روایت کے بموجب یہ سزا ابدی اور دائمی ہوگی اور اس طرح جہنّم کا تصوّر پیدا ہوا لیکن دوسری روایت کے مطابق موت کے بعد ایک منزل اعراف کی ہے جہاں انسان عارضی طور پر اپنے بُرے اعمال کی سزا بھگت کر ہمیشہ کے لئے پاک و صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض جگہ تناسخ کا عقیدہ بھی ملتا ہے[۲]۔ ان عقائد کی زرتشتی اور اسرائیلی تصورات سے مناسبت بالکل عیاں اور واضح ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ آرفیسی نظامِ اخلاق یا تو اسی سرچشمے سے سیراب ہوا یا بلاواسطہ ایرانی اور یہودی نظریات سے متاثر ہوا۔ مغربی فلسفہ کی کتابوں میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ روح کی بقا کا نظریہ سب سے پہلے سقراط نے پیش کیا تھا لیکن ان تاریخی حقائق کی روشنی میں یہ بیان بالکل غلط ثابت ہوتا ہے۔ افلاطون نے جمہوریت کے دوسرے باب میں ان مذکورہ لوگوں کا ذکر کیا ہے جو امراء کو گناہوں سے پاک کرنے کے لئے ان سے رقمیں اور دعوتیں وصول کرتے تھے لیکن ان بگڑی ہوئی شکل کے باوجود افلاطون کے ہاں آرفیسی نظریات کا تتبع بالکل عیاں ہے۔ اسکندریہ کے نو افلاطونی صوفیوں کے پاس قدیم صوفیوں کی تعلیمات تھیں جن کی مدد سے انہوں نے اپنا صوفیانہ نظام تیار کیا[۳]۔

سقراط کے زمانہ سے ماقبل یونانی شاعر پنڈار کے اشعار میں آرفیسی نظریۂ حیات بعد الموت کا ذکر ملتا ہے اور بعض ناقدین کا خیال ہے کہ مغرب کی شاعری کی تاریخ میں شاید پنڈار پہلا شاعر ہے جس کے ہاں فردوس اور جنّت کا تصوّر پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے ہاں انسانیت کا نور ازلی سے پیدا ہونے کا نظریہ بھی ملتا ہے جو آرفیسی صوفیا کا ایک بنیادی عقیدہ تھا۔ ڈرامہ نویسوں میں سے ایسکائلس اور سوفوکلیس کے ہاں اس قسم کے نظریات نہیں ملتے مگر یوروپیڈیز کی کتابوں میں پھر آرفیسی نظریۂ حیات کی جھلک بالکل نمایاں ہے۔ یوریپڈیز میں اس کی صحبت انکساغورس، پروٹاگورس اور سقراط جیسے بلند پایہ مفکّرین کے ساتھ رہی اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ یونان کی قدیم مذہبی روایات سے پوری طرح واقف تھا۔ اس کے ہاں خدا کا تصوّر مشرکانہ آمیزشوں سے کافی حد تک پاک ہو چکا تھا۔ یونانیوں کے ہاں یہ عام تصوّر تھا کہ دیوتا انسانوں کی خوشحالی کو برداشت نہیں کر سکتے اور اگر کوئی انسان زندگی کی آسائشوں اور مادی فوائد کی کثرت سے بہرہ مند ہو رہا ہو

---

[۱] سقراط کی زندگی اسی قسم کی راہبانہ تھی جس کی تفصیلات بعد میں اپنی جگہ بیان ہونگی۔

[۲] محققین کا خیال ہے کہ یہ تصوّرات بدھ مت کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ دیکھو انسائیکلوپیڈیا مذہب اخلاق جلد ۶ صفحہ ۴۰۸

[۳] یونان کی زندگی صفحہ ۱۴۲، ورثۂ یونان صفحہ ۵۳، ۴۵، ۴۶۔

تو اس وقت یقینی ہے کہ دیوتا کسی نہ کسی شکل میں اس پر کوئی نہ کوئی عذاب نازل کریں گے۔ یوروپڈیز نے اس بے ہودہ تصور پر تنقید کی اور کہا کہ خدا کے ساتھ ایسے معاندانہ جذبات کو منسوب کرنا انتہائی ذلیل حرکت ہے۔ اسی طرح یونانی صنمیات میں دیوتاؤں اور دیویوں کے عشق و ہوسناکی کی داستانوں کے خلاف بھی اس نے پُرجوش احتجاج کیا۔ اس طرح اس نے خدا کے تصوّر کو اس بلندی اور پاکیزگی تک پہنچا دیا جو اسرائیلی نبیوں کے ہاتھوں عمل میں آچکا تھا۔ اور ناقدین کا خیال ہے کہ یوروپڈیز اس معاملے میں یہودی تصورات سے متاثر تھا[1] جو یونان میں آرفیسی عقاید کی وجہ سے پھیل چکے تھے۔ آہستہ آہستہ زندگی اور کائنات کا تصوّر محض خارجی اور مادی ہونے کی بجائے داخلی اور روحانی ہوتا گیا خدا کے تصوّر میں یہ عقیدہ بھی شامل ہو گیا کہ وہ انسانوں کے ظاہری اعمال کے ساتھ ہی ساتھ ان کے دل کی گہرائیوں سے بھی واقف ہے اور موت کے بعد سزا اور جزا کا انحصار انسان کی نیت اور عمل دونوں پر ہوگا۔ اس طرح ایک بلند قسم کا مذہبی ماحول پیدا ہونا شروع ہوا۔

اس کے علاوہ یوروپڈیز کے ہاں ہمیں یونان کی تاریخ میں پہلی بار نسلی اور قومی حدود سے بلند ہونے کا تصور ملتا ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ سکندر کی موت کے بعد جب یونان کی سیاسی زندگی ختم ہوگئی تو رواقیوں نے بین الاقوامیت کا تصور پیش کیا حالانکہ اس سے پہلے یونانیوں کے ہاں ایک نسلی و ملکی تعصب کا بہت چلن تھا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے بہت پہلے یوروپڈیز نے اس تعصب کے خلاف آواز بلند کی تھی اور اس کا یہ فقرہ بہت مشہور ہے کہ " ایک نیک آدمی کے لئے خدا کی زمین کا ہر چپہ اس کا وطن ہے۔"

ان افکار کے ساتھ ساتھ خالص فلسفیانہ تصورات بھی صورت پذیر ہوتے رہے۔ جب سقراط کی عمر بیس برس کے لگ بھگ تھی اس وقت یہ تصورات دو مختلف مرکزوں سے وابستہ ہو چکے تھے۔ ایک طرف ایشیائی مرکز تھا جہاں کے مفکرین نے کائنات کی گتھی سلجھانے کے لئے وحدت خالصہ کا طریقہ اختیار کیا۔ ان کے نزدیک تمام اشیاء ایک بنیادی جزو سے ظہور پذیر ہوئیں۔ یہ بنیادی چیز ان کے نزدیک "ہوا" تھی جس سے ان کی مراد بخارات ہے۔ ہوا کی مختلف حالتوں، انجماد اور حرارت سے مختلف چیزیں پیدا ہوئیں۔ انسانی روح بھی یہی ہوا ہے جو ہم ماحول سے سانس کے ذریعے اندر لے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احساس خودی اور زندگی کا سارا دارومدار ہمارے سانس لینے پر ہے۔ جونہی ہمارا سانس لینا بند ہوتا ہے ہماری روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے اور انسان مر جاتا ہے۔ یہ زمین جس پر ہم بستے ہیں اسی ہوا کی انتہائی انجمادی حالت کا نام ہے اور ہوا پر اس طرح گردش کرتی ہے جس طرح پتہ ندی کے پانی پر۔ ان کے نزدیک زمین چپٹی تھی۔ دوسرا مرکز ان یونانی آبادکاروں کا تھا جو اٹلی کے جنوب میں آباد ہو گئے تھے۔ وہاں وحدت کی بجائے کثرت پر زیادہ توجہ کی گئی۔ ان کا نمائندہ ایمپیڈوکلیز تھا۔

---

[1] دیکھو انسائیکلوپیڈیا اخلاق و مذہب، صفحہ ۴۱۵ ب

اس کے نزدیک کائنات کی تکوین چار مختلف اجزاء سے ہوتی، آگ، ہوا، پانی اور مٹی ان کے خیال میں زمین مدور تھی

ان متضاد تصورات و عقائد کی ترویج سے لوگوں میں ایک ذہنی الجھاؤ پیدا ہو چکا تھا اور عوام کے دلوں میں اپنی قدیم روایات اور مذہبی عقائد سے وابستگی کم ہوتی جا رہی تھی۔ لیکن اس ذہنی ھوالُف الملوکی میں پارمینائڈز اور اس کے شاگرد زینو کی عقلی تنقید نے آگ پر تیل کا کام کیا۔ انہوں نے منطقی اصول تضاد کی بنا پر حرکت اور تبدیلی کے وجود سے مطلق انکار کر دیا ان کا مقولہ تھا کہ ہر وہ چیز یا تصور جس میں تضاد پایا جائے کبھی حقیقت نہیں ہو سکتی اور چونکہ حرکت کا تصور جس کا تجربہ ہمیں حواس کے ذریعے ہوتا ہے اور حس کی اصلیت سے انکار ممکن نہیں اسی عقلی تضاد سے متاثر ہے اس لئے نہ صرف یہ کہ حرکت اور تبدیلی غیر حقیقی ہے بلکہ اس معاملہ میں حواس پر اعتماد کرنا بھی غلط ہے۔ چونکہ خارجی کائنات اور فطرت میں ہر جگہ تبدیلی نمایاں ہے اس لئے یہ خارجی دنیا محض دھوکا اور مایا ہے حقیقت مطلقہ واحد ساکن اور جامد ہے۔ اس عقلی تنقید سے لوگوں کے دلوں میں بجا طور پر یہ خیال پیدا ہوا کہ کائنات کے متعلق کسی صحیح علم کا حاصل کرنا ممکن نہیں۔ ایسے ہی حالات تھے جن سے متاثر ہو کر سقراط کے ہمعصر مفکرین نے اپنی تمام تر توجہ کو آفاق سے ہٹا کر انفس کی طرف مبذول کر دی۔ ان کا خیال تھا کہ اگر حقیقت کا مشاہدہ خارجی کائنات کے مطالعہ سے ممکن نہیں تو شاید انسان کی داخلی کائنات، اس کی روح اور نفسیاتی زندگی کے تجزئیے سے وہ گوہر مقصود حاصل کر سکیں۔ ان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور پروٹیگورس تھا جو سوفسطائی گروہ کا بلند پایہ نمائندہ کہلاتا ہے۔ جب عقلی تنقید سے قدیم روایات اور عقائد کی بنیاد متزلزل ہو چکی ہو تو اس وقت اخلاقی تقاضا یہی مطالبہ کرتا ہے کہ لوگوں کو نئے پیمانوں اور نئے زاویوں سے آشنا کیا جائے تاکہ وہ اپنی عملی زندگی کا خلا پورا کر سکیں۔ سوفسطائی گروہ اسی نئے رجحان کا آئینہ دار تھا۔ لفظ سوفسطائی افلاطون کی تنقید کے بعد بالکل برے معنوں میں استعمال ہونے لگا ورنہ اس کا لغوی مفہوم معلم حکمت تھا اور وہ لوگ جو سوفسطائی تھے سوائے چند کے بہت بلند پایہ حکیم تھے حتیٰ کہ خود افلاطون بھی پروٹیگورس کو ایک بلند مرتبہ انسان و مفکر کہنے پر مجبور ہے یہ پروٹیگورس ہی تھا جس نے سقراط سے پہلے لوگوں کی توجہ خارجی کائنات کے مسائل سے ہٹا کر انسان کی نفسیاتی زندگی کے مد و جزر کی طرف مرکوز کی۔ اس نے انسانی حواس کی بنیاد پر حاصل کردہ علم کو صحیح تسلیم کیا اور اس طرح پارمینائڈز کے منطقیانہ رجحان کے سد باب کرنے کا ذریعہ بنا لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے اخلاقی دنیا میں اضافیت اقدار کا نظریہ پیش کیا۔ صداقت، نیکی اور خوبصورتی کوئی مستقل بالذات یا معروضی یا حقیقی اقدار نہیں بلکہ زمانے، وقت، مکان، ماحول کے تقاضوں سے ان کے مظہرات بدلتے رہتے ہیں۔ صحیح اور پائدار مستقل اور اٹل معیار اقدار تو خود انسان ہے۔ ہر وہ چیز تصور یا قدر جو اس کے جبلی تقاضوں یا وقتی رجحانات کو پورا کرے وہی بہتر اور صحیح ہے اور یہی اس کی بھلائی اور برائی کا آخری اور قطعی معیار۔ ایک دن ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے پروٹیگورس نے یہ کہہ دیا کہ میں نہیں جانتا کہ دیوتا موجود ہیں یا نہیں اور اگر ہیں تو ان کی صحیح ماہیت کیا ہے، ایسے علم کی تحصیل میں کئی رکاوٹیں ہیں مثلاً خود غیر واضح ہے اور انسانی زندگی کی مدت بالکل محدود۔ جب لوگوں کو اس بات کا علم ہوا تو انہوں نے پروٹیگورس کا ایتھنز میں رہنا پسند نہ کیا اور اسے مجبوراً شہر چھوڑ کر جان بچانی پڑی۔

اس گروہ کے بعض مفکرین کی عظمت کو مانتے ہوئے بھی یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کی تعلیم سے یونان کی ذہنی زندگی میں ایک بہت خوفناک انقلاب پیدا ہو گیا۔ پرانے تصورات اور عقائد ان کی عقلی تنقید کے سامنے سرنگوں ہو چکے تھے لیکن اس تخریبی عمل کے بعد ان کے ہاتھوں کسی تعمیر کاسنگِ بنیاد نہ رکھا جا سکا اور اس لئے افلاطون نے ان کے کام پر بہت زبردست تنقید کی۔ جمہوریت میں اس نے سوفسطائی اساتذہ کی مثال ایک ایسے شخص سے دی ہے جس نے تجربے سے ایک خوفناک وحشی جانور کی علادات اور ضروریات کا علم حاصل کر لیا ہو، جس کو معلوم ہو چکا ہو کہ کب اس کے نزدیک آنا مناسب ہے، کون سی آواز سے وہ جانور طیش میں آتا ہے اور کون سی آواز سے وہ سکون حاصل کرتا ہے، اور اس کی مختلف آوازوں کا کیا مفہوم ہے۔ اس علم کے حاصل کرنے کے بعد اس نے اس کو حکمت کا نام دینا شروع کیا اور دوسرے لوگوں کو اس کی اہمیت جتا کر ان کو اس کے سیکھنے کی ترغیب دی۔ ہر وہ چیز یا فعل جس سے وہ وحشی جانور خوش ہوتا ہو اس کے نزدیک صحیح اور درست ہے اور ہر وہ چیز یا فعل جس سے وہ ناخوش ہو غلط اور نادرست۔ اگرچہ وہ اس سے بالکل ناواقف ہے کہ اس کے کون سے افعال حقیقی طور پر صحیح ہیں اور کون سے غلط۔ یہی حالت افلاطون کے خیال میں سوفسطائیوں کی ہے جو عوام کی ہر جائز اور ناجائز خواہش کو پوری کرنے کو ہی اخلاقی عمل قرار دیتے ہیں۔

ایسے ماحول میں سقراط نے اپنی فکری زندگی کا آغاز کیا اور حالات کے مطابق اس کی پہلی توجہ خارجی کائنات کے مسائل کی طرف رہی۔ افلاطون نے اپنی کتاب 'فیڈو' میں سقراط کی ذہنی تاریخ اس کے اپنے الفاظ میں یوں بیان کی ہے "جب میں جوان تھا تو مجھے اس حکمت کے حصول کا بے حد ولولہ تھا جس کو علم طبعی کہا جاتا ہے۔ میرے خیال میں ہر چیز کی علت معلوم کرنا ایک بلند ترین مشغلہ تھا — ایک چیز کیوں اور کیسے وجود میں آتی ہے۔ کیوں فنا ہوتی اور کیوں قائم رہتی ہے؟ میرے ذہن میں ہر وقت یہ سوال پیدا ہوتے رہتے — کیا جاندار چیزوں کی ہیئت سردی اور گرمی کی ایک متناسب آمیزش سے معرضِ وجود میں آتی ہے؟ کیا ہماری قوت عقلیہ خون، ہوا، یا آگ کے باعث ہے؟ یا کیا ان میں سے کوئی چیز بھی اس قوت کی حقیقی علت نہیں بلکہ ہمارا ذہن ہے جس سے ہمیں شنوائی، بینائی اور سونگھنے کی حس پیدا ہوتی ہے؟ ان کے علاوہ میں مختلف اشیاء کے فنا ہونے اور آسمان اور زمین کی تبدیلیوں پر غور کیا کرتا حتیٰ کہ میں ایک دن اس نتیجہ پر پہنچا کہ میں ایسے مسائل پر غور و فکر کرنے اور ان کی کنہ تک پہنچنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ ان علوم کے مطالعے نے مجھے اتنا اندھا کر دیا کہ میں ہر اس علم کو بھول گیا جو مجھے ان اشیاء کے متعلق پہلے معلوم تھا۔ نہ صرف یہ کہ میں بھول گیا بلکہ مجھے بہت کچھ بھلانا پڑا۔ مثلاً ایک انسان کی جسمانی نشو و نما کے متعلق میرا یقین تھا کہ غذا کے باعث ہمارے گوشت پوست اور ہڈیوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب میں کسی لمبے اور چھوٹے قد کے آدمیوں کو دیکھتا تو مجھے یقین تھا کہ ایک دوسرے سے ایک انچ یا چار انچ بڑا ہے .... لیکن اب یہ حالت ہے کہ ان میں سے کسی چیز کی صحیح علت کا مجھے یقین نہیں رہا۔ اگر ایک میں ایک جمع کیا جائے تو مجھے یقین نہیں کہ وہ ہندسہ ایک جس میں دوسرا ہندسہ ایک جمع کیا گیا ہے دو بن جاتا ہے یا نہیں۔ اب میں نہیں سمجھ سکتا

کہ جب ایک میں ایک جمع کیا جائے تو کیسے وہ دونوں مل کر دو بن جاتے ہیں۔[۱]

میں اس ذہنی کشمکش اور الجھن میں مبتلا رہا۔ ایک دن میں نے ایک شخص کی زبان سے سنا کہ اس نے انکساغورس کی کتاب پڑھی ہے، جس میں مذکور تھا کہ کائنات کی ہر چیز کی علت غائی اور ان میں ترتیب و انتظام پیدا کرنے والا نفس ہے۔ یہ سن کر مجھے کچھ تشفی سی ہوئی اور مجھے محسوس ہوا کہ نفس کا علتِ غائی ہونا صحیح ہے کیونکہ اگر کائنات کا تمام نظام نفس کے ہاتھوں میں ہے تو یقیناً یہ نظام بہترین ہوگا۔ پس اگر ہم کسی شے کی پیدائش یا فنا یا وجود کی علت معلوم کرنا چاہیں تو ہمیں دیکھنا ہوگا کہ اس شے کے وجود، عمل اور معمول کا بہترین طریقہ کون سا ہے۔ آدمی کو چاہیئے کہ وہ سوچے کہ اس کے لئے کون سا طریقہ بہترین ہے اور اسی سے مستنبط ہوگا کہ وہ بُری چیزوں سے واقف ہو جائے گا۔ میں ان باتوں کو سوچ کر بہت خوش ہُوا۔ مجھے محسوس ہُوا کہ انکساغورس کا یہ اصول تشریح علل اشیا میرے ذوق و مزاج کے مطابق ہے۔ مجھے توقع پیدا ہوئی کہ وہ بتا سکے گا کہ آیا زمین گول ہے یا چوڑی چپٹی۔ پھر علت و ضرورت کی تشریح ہوگی اور اس کے بعد بتایا جائے گا کہ کونسی چیز بہترین ہے اور یہ کہ جو شکل بھی زمین کی ہے وہ بہترین ہی ہوگی۔ ... اس طرح میرے ذہن میں سورج، چاند، سیاروں، ان کی گردش اور مختلف رفتاروں کے متعلق کئی سوالات پیدا ہوئے اور مجھے یہ توقع تھی کہ انکساغورس کے ہاں ان تمام چیزوں کے متعلق ان کے مختلف اعمال کی وجوہات کی تشریح ہوگی۔ میرا خیال تھا کہ وہ ہر ہر چیز کی علت اور پھر تمام کائنات کی علت بیان کرنے کے بعد تفصیل سے اس چیز کی بحث کرے گا کہ ہر ایک کے لئے کیا بہترین منزل و مقصد ہے۔ اور وہ کس بلند مقصد کے لئے عالم وجود میں آئی۔ ان مختلف تصورات و توقعات کو ذہن میں رکھتے ہوئے میں نے اس کی کتابوں کا مطالعہ بہت ذوق و شوق سے شروع کیا تاکہ معلوم کر سکوں کہ بہترین اور بدترین لائحہ عمل کیا کیا ہیں۔ لیکن اے میرے دوست میری تمام امیدیں خاک میں مل گئیں جب میں نے دیکھا کہ مصنف نے نفس کا ذکر تو ضرور کیا ہے لیکن سوالات اور مسائل کے حل میں اس نے اس اصول کو استعمال نہیں کیا اور نظامِ کائنات کی تشریح میں کوئی علت کا ذکر نہیں کیا۔ اس نے جن علتوں کا ذکر کیا وہ وہی تھیں جو ان فلاسفہ نے استعمال کی تھیں جو اس سے ماقبل موجود تھے (اور جن کو مادیین کہا جاتا ہے) مثلاً ہوا، ایتھر، پانی وغیرہ ....." اس مایوسی کے بعد سقراط نے فیصلہ کیا کہ علم طبیعات پر اپنی توجہ مرکوز کرنا حالات کی نزاکت کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے مناسب نہ ہوگا۔ لوگوں میں ذہنی طور پر ایک ایسی بے راہ روی پیدا ہو چکی ہے کہ کسی اصول پر اتفاق ممکن نہیں۔ لوگوں کے دلوں میں نیکی اور بدی، اخلاقی اور مذہبی اقدار کی اہمیت ختم ہو چکی ہے۔ پرانے عقائد اور قدیم روایات اپنی قیمت کھو بیٹھے ہیں۔ اس لئے سقراط نے فیصلہ کیا کہ بعض مسائل کو ترک کرکے خالص نفسیاتی اور اخلاقی مسائل کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے تاکہ اس عبوری دور میں لوگوں کے ذہن صاف ہو سکیں۔ متعدد تاریخی شہادتوں سے ثابت ہوتا

---

(۱) یہاں افلاطون سقراط کی زبان سے بعض فلاسفہ کے اختلافات اور زینو کی مشہور ریاضیاتی متضادیات کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

ہے کہ سقراط اپنے عصری تقاضوں سے مجبور ہو کر دونوں قسم کی تحریکوں میں شامل تھا۔ وہ خالص طبعی اور مابعد الطبیعی مسائل میں بھی اسی طرح انہماک رکھتا تھا جس طرح اخلاقی اور مذہبی مسائل میں اور اس کی شہرت بہ حیثیت ایک حکیم کے کافی دور دراز تک پہنچ چکی تھی۔ ایک روایت کے بموجب سقراط ایک طرح کی صوفیانہ جماعت کا سردار بھی تھا جہاں علم و حکمت کے علاوہ عملی زاہدانہ زندگی بسر کی جاتی تھی اور جہاں انسانی روح کے متعلق عجیب و غریب قسم کے نظریات کا درس دیا جاتا تھا۔ عجیب و غریب اس لئے کہ اس زمانے میں یونانیوں کے ہاں روح کے متعلق کوئی تصوّر موجود نہ تھا اور جو کچھ تھا وہ محض مادی نظریات کی پیداوار تھی۔ زینوفون کی روایت کے مطابق ایتھنز میں ایک سوفسطائی اینٹی فون نے سقراط کے اس حلقہ کے خلاف ایک طرح کا قلمی جہاد کر رکھا تھا اور سقراط کے کئی شاگردوں کو اس حلقے سے توڑنے کی کوشش میں مصروف رہا۔ ان اعتراضات میں سے چند یہ تھے کہ ان لوگوں کی اور خاص کر سقراط کی زندگی ایسی زاہدانہ تھی کہ شاید غلام بھی اس کو پسند نہ کریں۔ وہ ایک ہی کوٹ گرمیوں اور سردیوں میں پہنتا جو بالکل پھٹا ہوا ہوتا۔ اس کے گلے میں قمیص ہوتی نہ پاؤں میں جوتی۔ اس حلقے کی زندگی کا نقشہ زینوفون نے سقراط کے الفاظ میں یوں کھینچا ہے: "میں اور میرے رفیق مل کر قدیم علماء و حکماء کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں جو ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ ان حکمت کے خزانوں میں سے ہم گوہر ہائے نایاب حاصل کرتے ہیں اور آپس میں غور و فکر سے ان کے مطالب سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں"[له] مغربی مورخین فلسفہ نے سقراط کی زندگی کے اس پہلو کو اجاگر کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ سوال یہ ہے کہ یہ کتابیں کون سی تھیں؟ انسائیکلوپیڈیا مذاہب اور اخلاق نے جو عبارت زینوفون سے نقل کی ہے اس میں الفاظ "ذخائر حکمت جو پائپیرس مجلدات میں مندرج تھے" موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مصری حکماء یا فیثاغورث کی تصانیف ہوں۔ لیکن کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ اسرائیلی انبیاء کے صحیفے ہوں؟ چونکہ مغربی مصنّفین کی کوشش یہی رہی ہے کہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ سقراط نے اپنی حکمت و دانائی کو بلاواسطہ لوگوں کے سامنے پیش کیا اور وہ اپنے کسی پیشرو سے کسی طرح بھی متاثر نہیں ہوا تھا اسی لئے انہوں نے اس معاملے میں اکثر سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن سقراط کی زندگی کے ایک دوسرے واقعے سے جس کی طرف افلاطون کی کتابوں میں بھی اشارات موجود ہیں یہ تصدیق ہوتی ہے کہ سقراط محض ایک فلسفی نہ تھا بلکہ وہ الہام سے بھی نوازا گیا تھا اور اس کی قلبی واردات محض ایک خشک فلسفی کی سی نہ تھیں بلکہ اس میں کشف و وجدان، الہام و نبوت کی پوری آمیزش تھی۔ اس سلسلے میں سب سے اہم شہادت جو ہمیں ملتی ہے وہ سقراط کا نظریۂ توحید ہے۔ اگرچہ اس کے ہاں لفظ "خدا" جمع کی حالت میں ملتا ہے لیکن جہاں کہیں اس نے "دیوتاؤں" کا لفظ استعمال کیا ہے وہاں اس سے مراد عوام کے مشرکانہ معتقدات کی تشریح ہے اور ان کے نظریات کی ترجمانی ہے۔ لیکن جہاں سقراط صرف اپنے ذاتی رجحانات کا ذکر کرتا ہے وہاں وہ لفظ

له مدنیت یونان صفحہ ۴۷، انسائیکلوپیڈیا مذاہب و اخلاق جلد ۱۱ صفحہ ۶۶۹ ب۔

خداواحد میں استعمال کرتا ہے۔ ڈاکٹر زیلر نے اپنی کتاب سقراط اور سقراطی مکتب فکر میں اس چیز کو تسلیم کیا ہے کہ اگرچہ سقراط سے پہلے یونانیوں کے ہاں توحید کے دھندلے تصورات موجود تھے لیکن سقراط ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے کثرت پرستی اور شرک کے خلاف خدائے واحد اور توحید کا خالص تصور پیش کیا۔[۵] افلاطون کی ایک کتاب "ایتھی فرون" میں سقراط خود بیان کرتا ہے کہ اس کے نزدیک یونانی صنمیاتی کہانیاں جن میں دیوتاؤں کے قصے موجود ہیں بالکل لغو، بے معنی اور غلط ہیں اور اس نے کثرت پرستی اور شرک کے خلاف جو جہاد جاری کیا اس کے باعث عوام اس سے بہت ناراض ہیں۔

عام طور پر سقراط کی زندگی کے وجدانی پہلو پر بہت کم توجہ کی گئی ہے لیکن درحقیقت یہی ایک پہلو ہے جس سے یونانی فلسفے کی خالص عقلیت کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ افلاطون نے اپنی کتاب "سیمپوزیم" میں سقراط کے اس پہلو پر اس کے ایک دوسرے شاگرد السیبیڈیز کی زبانی کافی روشنی ڈالی ہے۔ السیبیڈیز بیان کرتا ہے کہ سقراط کے الفاظ میں وہ سحر و سجادو ہے جو کسی موسیقار کے گانے میں بھی نہیں۔ جو شخص بھی اس کی باتوں کو بلاواسطہ یا بالواسطہ سنتا ہے اس کا دل بے قابو ہو جاتا ہے اور اثر لئے بغیر نہیں رہتا۔ "میرا دل اچھلنے لگتا ہے اور میری آنکھوں سے آنسو بہ نکلتے ہیں۔ اور یہ حالت صرف میرے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر شخص کا تجربہ بالکل ایسا ہی ہے میں نے پیریکلز اور دوسرے خطیبوں کی باتیں سنی ہیں اور اگرچہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ ان کی تقریریں بہت بلند اور شاندار ہوتی تھیں، لیکن ان کے سننے سے میرے دل کی یہ حالت نہ ہوتی تھی۔ نہ میری روح میں کوئی ارتعاش پیدا ہوتا اور نہ مجھے اپنی اخلاقی کم مائیگی کا کبھی احساس پیدا ہوتا۔ لیکن اس سقراط نے میری ذہنی حالت میں اتنا انقلاب پیدا کر دیا ہے کہ میں اپنی موجودہ طرز زندگی کو کسی حالت میں برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اگر میں اپنے کانوں کو اس کے الفاظ سننے سے بند نہ کر لوں اور اس سے دور بھاگنے میں کامیاب نہ ہوں تو مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنی ساری عمر اس کے پاؤں سے وابستہ ہو کر گزار دوں۔ کیونکہ اس کی موجودگی اور اس کے الفاظ میرے دل میں یہ احساس پیدا کرتے ہیں کہ مجھے اپنی زندگی اس نہج پر نہیں گزارنی چاہئے، مجھے اپنی روحانی زندگی سے بے اعتنائی نہیں برتنی چاہئے اور اپنے اہل شہر کے فلاح و بہبود میں منہمک رہنا چاہئے۔ یہی ایک شخص ہے جو میرے دل میں ندامت اور شرم کا احساس پیدا کرتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میرے پاس اس کی باتوں کا کوئی جواب نہیں، نہ یہ جرأت ہے کہ میں کہہ سکوں کہ جو کچھ وہ کہتا ہے وہ مجھے نہیں کرنا چاہئے۔ لیکن جب میں اس کی مجلس سے اٹھ جاتا ہوں تو دنیا کی شہرت کا جذبہ میرے دل پر قابو پا لیتا ہے اور میں پھر اس دلدل میں پھنس جاتا ہوں جس سے نکالنے

---

۵ سقراط اور سقراطی مکتب فکر، صفحات ۱۷۵-۱۷۶ اس کے علاوہ دیکھیے صفحہ ۷۶ فٹ نوٹ ۳ جہاں ڈاکٹر زیلر نے ایک ناقد کی رائے کی تردید کی ہے۔ اس ناقد کا کہنا یہ تھا کہ سقراط نے اپنے زمانے کے مشرکانہ عقائد کو عوام کے لئے رہنے دیا حالانکہ وہ خود توحید کا قائل تھا۔ ڈاکٹر زیلر کا خیال ہے کہ یہ نظریہ سقراط کی زندگی کے عام رجحان اور مسلک کے خلاف ہے جس چیز کو سقراط نے صحیح پایا اس نے بلا لومۃ لائم اس کی تبلیغ کی۔

ئے لئے وہ کوشش کرتا ہے۔" اس کے بعد وہ سقراط کی غیر معمولی جسمانی اور ذہنی قوتِ برداشت کی مثالیں دینے کے بعد ایک عجیب و غریب واقعے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ایک دفعہ سقراط ایک مسئلے پر غور و فکر کر رہا تھا۔ اور اس کا کوئی حل اس کے ذہن میں نہ آیا۔ اس سوچ میں وہ ایک جگہ کھڑا تھا صبح سے دوپہر ہوگئی اور وہ اپنی جگہ بالکل ساکن و جامد کھڑا رہا۔ لوگوں میں یہ بات پھیل گئی اور وہ اسے دیکھنے کے لئے جمع ہوگئے لیکن سقراط اس تمام ماحول سے بے خبر وہیں کھڑا رہا، یوں معلوم ہوتا تھا کہ گویا وہ دنیا و مافیہا سے بالکل بے نیاز و بے خبر ہے۔ لوگ بیٹھے رہے، رات آئی اور گزر گئی اور وہ وہاں بالکل بے حس و حرکت کھڑا رہا، صبح ہوئی تو وہ اپنی جگہ سے ہلا، سورج کے رُخ پر اس نے نماز ادا کی اور اپنے راستے پر ہولیا۔[۱] یہ تمام واقعات صاف صاف اس چیز کی غمازی کرتے ہیں کہ سقراط کی زندگی محض خشک عقلی فلسفی کی سی نہیں تھی بلکہ اس میں قلبی واردات و کشف و وجدان کا پورا حصّہ شامل تھا۔

"اپالوجی" میں افلاطون نے سقراط کی زندگی کے ایک اور دلچسپ پہلو پر روشنی ڈالی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سقراط کے سامنے اپنی قوم کی اخلاقی اور مذہبی زندگی کی اصلاح کا ایک مثبت اور ایجابی پروگرام تھا جس کی ابتدا ایک معمولی واقعہ سے ہوئی۔ سقراط کے ایک شاگرد نے اپالو دیوتا کے مندر کی ایک کاہنہ سے سوال کیا: کیا اس وقت سقراط سے بڑھ کر کوئی دانا حکیم موجود ہے؟ کاہنہ نے جواب دیا کہ نہیں۔ اب سقراط کے سامنے ایک عجیب الجھن تھی۔ وہ جانتا تھا کہ وہ دانا نہیں اور کاہنہ کا جواب بھی غلط نہیں ہو سکتا۔ اس تضاد کو کیسے رفع کیا جائے؟ اس الجھن کو حل کرنے کے لئے اس نے مختلف آدمیوں سے ملنا شروع کیا جو اپنی دانائی کیلئے مشہور تھے۔ سب سے پہلے وہ ایک سیاست دان کے پاس پہنچا۔ لیکن گفتگو کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اگرچہ اکثر لوگ اور وہ خود بھی اس وہم میں مبتلا تھے کہ وہ دانا ہے لیکن درحقیقت وہ دانائی سے کوسوں دور تھا۔ اس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ "میں اس سے زیادہ دانا ہوں، ہم میں سے کوئی بھی نہیں جانتا کہ نیکی کیا ہے لیکن وہ نہ جانتے ہوئے اس خیال کو دل میں جگہ دئے ہوئے ہے کہ وہ جانتا ہے اور میں نہ جانتے ہوئے اپنی جہالت سے پوری طرح واقف ہوں۔" اس طرح وہ کئی آدمیوں سے ملتا رہا لیکن اگرچہ اس کام کی وجہ سے بہت سے لوگ اس کے دشمن ہوگئے تاہم اس کے سامنے (اس کے اپنے الفاظ میں، خدا کا فرمان سب سے بالا تھا) اور وہ ہر خطرہ مول لینے کے لئے تیار تھا کیونکہ خدا کے حکم کی تابعداری اس پر فرض تھی۔ اس نے شاعروں اور کاروباری آدمیوں، کاریگروں سب کو ٹٹولا لیکن نتیجہ ہر حالت میں وہی تھا۔ اس تفصیل کے بعد اس کے تاثرات کو میں اس کے اپنے الفاظ میں بیان کرتا ہوں: "اس مسلسل بحث و مکالمات سے بہت سے لوگ میرے خلاف ہوگئے اور ان کے دل میں میرے متعلق نفرت و بغض و حسد کے جذبات پیدا ہوگئے۔ انہوں نے میرے خلاف غلط الزامات اور تہمتیں تراشنی شروع کیں۔ مجھے طبعی فلسفی (مادیت پرست) اور سوفسطائی کہا تب

---

[۱] افلاطون کی کتاب سیمپوزیم صفحات ۳۴۲ - ۹، ترجمہ جویٹ، نیو یارک (ایک ہی جلد میں)

[۲] ایضاً صفحہ ۳۵۴

دیئے گئے۔ جہاں کہیں اور جب کبھی میں نے لوگوں کے دعوائے دانائی کی قلعی کھولی تو سننے والوں نے عموماً یہی تاثر لیا کہ میں ان معاملات میں ان سب سے زیادہ دانا ہوں لیکن میرے دوستو، میرا یقین ہے کہ صرف خدا ہی دانا و حکیم ہے اور اس کاہنہ کی زبان سے جو الفاظ ادا ہوئے ہیں ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسانوں کا دانائی کا دعویٰ بے معنی ہے۔ ان الفاظ کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ سقراط دانا ہے۔ اس نے صرف میرے نام کو بطور مثال استعمال کیا گویا کہ کہنا یہ تھا کہ تم میں سے صرف وہی شخص دانا ہے جو سقراط کی طرح جانتا ہو کہ دانائی اور حکمت کا دعوائے ہیچ ہے۔ اس لئے میں اب بھی لوگوں سے ملتا اور گفتگو کرتا ہوں تاکہ خدا کے حکم کے مطابق میں اس کی عقلی حیثیت کا مطالعہ کر سکوں۔ جہاں کہیں مجھے محسوس ہوتا ہے کہ کوئی شخص دانا نہیں تو میں خدا کی طرف سے اس کو سمجھاتا ہوں کہ وہ دانا نہیں۔ میں اس فرض میں اتنا منہمک ہوں کہ میرے پاس سیاسی اور انتظامی امور میں دخل دینے یا اپنے خانگی اور نجی معاملات کی طرف توجہ کرنے کا کوئی وقت نہیں۔ میں خدا کی خدمت کے سرانجام دینے کے باعث غربت و افلاس کی انتہائی حالت میں مبتلا ہوں۔"[۱]

اس تمام بیان سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ دنیا کے لوگ سب کچھ جانتے ہوئے بھی اپنی حقیقی فلاح و بہبود، اپنی روحانی زندگی کے تقاضوں، اپنے اخلاقی فرائض سے بالکل بے پروا اور جاہل ہیں۔ نہ صرف جاہل بلکہ ان کی اہمیت سے بھی بے خبر ہیں۔ سقراط کی برتری اس میں مضمر ہے کہ وہ ان دونوں حقیقتوں سے پوری طرح باخبر ہے اور اس کی زندگی کا مقصد وحید یہی ہے کہ لوگوں کو بلند اخلاقی زندگی بسر کرنے کی ترغیب دے۔ سقراط نے دعوائے کیا ہے کہ اسے اس فرض پر خدا کی طرف سے معمور کیا گیا ہے اور اس نے ہمیشہ اس کی ادائیگی میں پوری پوری کوشش کی۔ اپالوجی کے مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ سقراط کی صحیح پوزیشن ایک فلسفی سے بڑھ کر ایک ہادی اور مامور من اللہ کی ہے۔ اس کی تائید میں میں اپالوجی سے مختلف اقتباسات پیش کرتا ہوں:

"جو عہدہ بھی انسان کا فرض ہو خواہ اس نے اسے خود اپنی مرضی سے اختیار کیا ہو یا اس کو اس کا حکم دیا گیا ہو اس کی ادائیگی ضروری ہے خواہ اس میں جان کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو۔۔۔۔ ایسے حالات میں یہ بات کتنی بری ہوگی کہ میں موت کے ڈر سے اپنے فرض سے روگردانی کروں۔ جیسا کہ میرا یقین ہے کہ خود خدا نے مجھے یہ فرض سونپا ہے کہ میں اپنی ساری زندگی حکمت کی تلاش میں صرف کردوں اور اس مقصد کے لئے اپنے اور دوسروں کے دلوں کو ٹٹولتا رہوں۔" (۲۸-۲۹)

اے ایتھنز کے باشندو! تمہاری قدر و منزلت میرے دل میں بہت ہے۔ لیکن اس کے باوجود تمہارے مقابلے میں خدا کے حکم کی تعمیل کرنے کو ترجیح دوں گا۔ جب تک میری جان میں جان ہے میں حکمت سے اور تمہیں راستی کے طریقے پر چلنے کی ہدایت کرنے سے کبھی باز نہیں آ سکتا۔ میں آخر دم تک تمہیں یہ کہتا رہوں گا: کیا تم دولت، عزت اور

---

[۱] "افلاطون کی تصنیف اپالوجی" ۲۳

شہرت حاصل کرنے سے باز نہیں آؤ گے اور کیا حکمت، صداقت اور اپنی روحوں کی تکمیل کے جذبات تمہارے دلوں میں پیدا نہ ہونگے؟ ..... یہ میں ہر شخص سے کہتا رہوں گا، وہ جوان ہو یا بوڑھا یا بچہ یہ سمجھ رکھو کہ خدا نے مجھے یہ کام کرنے کا حکم دیا ہے۔" (۲۹-۳۰)

"اگر تم نے مجھے موت کے گھاٹ اُتار دیا تو تمہیں میرے جیسا انسان آسانی سے دستیاب نہیں ہو سکتا۔ خدا نے مجھے اس شہر پر حملہ کرنے کے لئے بھیجا ہے۔ تم یوں سمجھو کہ یہ شہر گویا ایک بہترین نسل کا گھوڑا ہے جو بدقسمتی سے سستی اور کاہلی کا شکار ہو چکا ہے۔ میرا کام اس مکھی کی طرح جو اسے ہر طرف سے کاٹتی اور ستاتی ہے تاکہ اسے حرکت کرنے پر مجبور کرے۔ میں ہی وہ مکھی ہوں جسے خدا نے تمہاری طرف بھیجا ہے۔"

"یہ یاد رکھو کہ یہ خدا ہے جس نے مجھے تمہارے شہر میں بھیجا ہے۔ اگر تم یہ خیال کرو کہ یہ فرض میں نے خود اپنے ذمے لیا ہے تو تم خوب سمجھ سکتے ہو کہ کوئی انسان بھی محض اپنے ذاتی رجحان کی بنا پر کوئی ایسا اقدام نہیں کر سکتا جس سے اس کے مفادات کو نقصان پہنچے۔ مثلاً میں نے جب سے اس فرض کی ادائیگی کا کام شروع کیا ہے اس وقت سے لے کر آج تک میرے تمام معاملات خراب ہو چکے ہیں۔ میں نے اپنے تمام نجی کاموں سے بے نیاز ہو کر اپنا سارا وقت تم لوگوں کو راہ ہدایت کی طرف ترغیب دینے میں صرف کر دیا ہے۔ میں نے یہ فرض ایک بڑے بھائی یا باپ کی حیثیت سے سرانجام دیا ہے۔ کیا مجھے اس کام سے کوئی فائدہ ہوا ہے یا کیا میں نے اس تبلیغ کا کوئی معاوضہ تم سے طلب کیا ہے؟" (۳۱)

"تم یہ کہتے ہو کہ میں شہر کے سیاسی معاملات میں دخل نہیں دیتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے خدا کی طرف سے ایک حجت یا نشانی (آیت) بچپن سے حاصل ہے۔ یہ ایک (غیبی) آواز ہے جو مجھے ایک خاص قدم اُٹھانے سے روک دیتی ہے اگرچہ کسی ایجابی قدم اُٹھانے کی طرف راہنمائی نہیں کرتی[ا]۔ یہ آواز مجھے سیاسی معاملات میں دخل دینے سے منع کرتی ہے...... اگر میں دخل دیتا اور ناانصافی اور ظلم کے خلاف آواز اُٹھاتا تو مدتوں کا میں مر چکا ہوتا۔ اس لئے اس شخص کے لئے جو انصاف اور عدل کا چلن قائم کرنا چاہتا ہو اس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ میری طرح سیاسی زندگی سے الگ تھلگ رہے۔" (۳۱-۳۲)

"مجھے موت سے کوئی ڈر اور خوف نہیں لیکن خدا کے قوانین کی خلاف ورزی کرنے سے مجھے بڑا ڈر[۲] رہتا ہے۔" (۳۲)

"خدا لوگوں کو خوابوں اور دیگر ذریعوں سے اپنی رضا کی اطلاع دیتا رہتا ہے۔" (۳۲)

[ا] زینوفون کی رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ یہ آواز سلبی اور ایجابی دونوں طرح کی ہدایت دیتی تھی۔ دیکھئے انسائیکلوپیڈیا مذاہب و اخلاق جلد ۱۱ صفحہ ۶۷۰ ب

[۲] اسی ڈر کو قرآن نے تقوے کا نام دیا ہے۔

اپالوجی کے آخر میں افلاطون نے سقراط کی زبان سے موت کے بعد انسانی حالت کا ذکر چھیڑا ہے۔ سقراط کے خیال میں موت کوئی بُری چیز نہیں بلکہ اچھی ہے۔ موت کے متعلق دو مختلف رائیں ہوسکتی ہیں (ا) موت ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والا سکون ہے جس کے بعد دوبارہ جی اُٹھنا ممکن نہیں۔ اگر یہ رائے درست ہو تو پھر موت سے بہتر سکون کہاں حاصل ہوسکتا ہے (ب) اگر موت کے بعد ایک اور زندگی ہے جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور جس کو سقراط اپنی ذاتی رائے کے طور پر پیش کرتا ہے[1]۔ تو ایک نیک آدمی کے لئے اس زندگی میں ۔۔۔ حاصل ہو ۔۔۔ اور قدیم زمانے کی عظیم الشان ہستیوں کی صحبت کی خوش نصیبی حاصل کرنے سے بہتر اور کون سی چیز ہوسکتی ہے؟ ان ہر دو حالتوں میں سقراط کے نزدیک موت اچھائی اور بہتری ہی کا راستہ ہے۔

لیکن ایک دوسری کتاب "فیڈو" میں سقراط نہ صرف روح کی ازلیت و ابدیت کی حمایت میں مختلف دلائل پیش کرتا ہے بلکہ جنت و دوزخ کا ایک ظاہری نقشہ بھی کھینچتا ہے جہاں نیک اور بد اشخاص کے ساتھ ان کے اعمال کے مطابق سلوک ہوگا۔ سقراط کو اس کا دعوےٰ نہیں کہ جو تفصیلی بیان اس نے جنت وجہنم کا دیا ہے وہ لفظاً لفظاً درست ہے لیکن اس بات پر اس کو پورا یقین ہے کہ سزا اور جزا ضرور ہوگی۔ موت انسانی زندگی کا انجام نہیں اور نہ بُرے لوگوں کی برائیاں مرنے کے بعد ختم ہوجائیں گی[2]۔ اس لئے ہر انسان کے لئے یہ سوال بہت اہم ہوجاتا ہے کہ وہ کس طرح کی زندگی بسر کرے۔ تمام مذاہب میں خدا، حیات بعد الموت اور روح کی بقا کے مسائل کو اخلاقی اور مذہبی زندگی کی بنیاد تسلیم کیا گیا ہے اور یہی تینوں مسائل سقراط کے ہاں موجود ہیں اور ان کی بنیاد پر ہی تمام اخلاقی مسائل کی تعمیر کی گئی ہے۔ اور آخرت کا جو نقشہ سقراط نے پیش کیا ہے اس کے متعلق خود جووِیٹ کا خیال یہ ہے کہ یہاں معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے زرتشت کے تصوّرات وعقاید کا چربہ اُتارا ہے۔ جہاں کہیں سزا و جزا کے تصوّرات ہیں ان کا بیان آرفیسی عقاید سے اتنا مشابہ ہے کہ چھپا نہیں رہ سکتا[3]۔

---

[1] دیکھئے ٹیلر کی کتاب سقراط صفحہ ۱۲۰

[2] فیڈو ۱۰۷

[3] افلاطون کی کتاب فیڈو پر جوویٹ کی تمہید صفحات ۱۶۸-۱۶۹-۱۷۳

رئیس احمد جعفری

ملکہ حضرت محل

واجد علی شاہ جب انگریزوں کے حکم سے معزول کئے گئے تو لکھنؤ میں کوئی آنکھ ایسی نہ تھی جو اشکبار نہ ہو۔ نہ صرف اودھ بلکہ سارے ہندوستان میں اس ظالمانہ اقدام کو نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھا گیا۔ تمام انگریز، ہندو مسلمان مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے اسباب و محرکات میں ایک اہم ترین سبب اور محرک بے گناہ واجد علی شاہ کی معزولی بھی تھی۔

جب انگریز ریذیڈنٹ نے ان سے اعلان دستبرداری پر دستخط لینا چاہے تو انہوں نے صاف اور واضح الفاظ میں کہہ دیا کہ میں اس پر دستخط نہیں کر سکتا۔ ریذیڈنٹ کے پیہم اور شدید اصرار کے باوجود وہ اپنے موقف پر قائم رہے اور کہا کہ میں انگلستان جاؤں گا اور وہاں اپنا معاملہ برطانوی قوم کے سربراہوں کے سامنے خود پیش کروں گا۔ انگریز ریذیڈنٹ واجد علی شاہ کی ان ہوشمندانہ باتوں سے بہت جز بز ہوا لیکن اس عدم تشدد کے رویے کا اس کے پاس کوئی جواب نہ تھا۔

انگلینڈ جانے کے خیال سے واجد علی شاہ کانپور اور بنارس کے راستے سے کلکتہ روانہ ہو گئے۔ لیکن حضرت محل کا دل اس وقت محشرستانِ جذبات بنا ہوا تھا وہ اپنے شوہر سے محبت کرتی تھیں۔ لیکن اس سے خفا بھی تھیں۔ وہ سوچتی تھیں کہ تخت و تاج خون بہا کر حاصل کیا جاتا ہے اور اسی طرح اس کا تحفظ بھی ہوتا ہے کہ کوئی لٹیرا تاج و تخت پر چھاپا مارے اور اس کا مقابلہ نہ کیا جائے۔ جیتے جی اپنا تاج و تخت دوسروں کے حوالہ کر دینا نہ شیوہ دانش مندی ہے نہ شانِ مردانگی۔ وہ سوچتی تھیں انگریزوں کے آئینی ضمیر اور سیاسی شعور سے اُمید رکھنا سادہ لوحی کی انتہا ہے۔ ان لوگوں نے آج تک کسی سے وفا نہیں کی ہے۔ حضرت محل کی اسی ذہنی کش مکش کے دوران میں ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ پھوٹ پڑا۔ انگریز لکھنؤ کی طرف سے کچھ زیادہ فکر مند نہ تھے کیونکہ یہاں کوئی مرکزی شخصیت نہ تھی جس کا وجود خطرناک ثابت ہوتا نہ کوئی ایسی سیاسی جماعت تھی جس کی سرگرمیاں اندیشناک ہوتیں لیکن بہت مختصر مدت میں حضرت محل کے تدبر، معاملہ فہمی اور دور اندیشی کے باعث لکھنؤ فرنگی سامراج کے خلاف ایک دہکتا ہوا انگارہ بن گیا۔

حضرت محل نے ایک طرف مولانا احمد اللہ شاہ جیسے مجاہد اور سرفروش اسلام کا غیر مشروط تعاون حاصل

کیا دوسری طرف نواب ممّو خاں جیسے سیاست داں اور سپہ سالار کی خدمات حاصل کیں تیسری طرف نانا راؤ عظیم اللہ خاں، بخت خاں، تانتیا ٹوپی وغیرہ سے اپنی تحریک کا ربط قائم رکھا۔ چوتھی طرف شہنشاہ دہلی کی بالادستی تسلیم کرکے وہ خلیج پاٹ دی جو نوابانِ اودھ کے خطاب شاہی حاصل کرنے کے بعد سے پیدا ہوگئی تھی اس طرح حضرت محل نے اپنے بے نظیر تدبّر اور دانش مندی کا خاص و عام پر سکّہ بٹھا دیا تھا۔

۵؍جولائی ۱۸۵۷ء کو احمد حسین کی تحریک اور نواب ممّو خاں کی تائید سے برجیس قدر حضرت محل کے بیٹے تخت واجد علی شاہ پر متمکن ہوئے۔ شہاب الدین اور سید برکات احمد رسالدار نے مندیل شاہی برجیس قدر کے سر پہ رکھی تمام افسروں نے نذر گزرانی۔ ۲۱ ضرب توپ سلامی کی سر ہوئیں۔ شہر میں غلغلہ مسند نشینی ہوا۔ شہر میں منادی ہوئی خلق خدا کی، ملک شاہِ دلّی کا حکم برجیس قدر کا۔

تمام بیگمات جمع ہوئیں سب نے حضرت محل کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے برجیس قدر کی تخت نشینی پر رضامندی ظاہر کی۔ چونکہ برجیس قدر کی عمر اس وقت صرف دس سال کی تھی اس لئے حضرت محل ان کی مختار کل تھیں۔ انقلاب ۱۸۵۷ء کے پُر آشوب زمانہ میں حضرت محل نے قیادت کے بارِ گراں کو اپنے کمزور کاندھوں پر اُٹھا کر غیر معمولی جرأت اور بہادری کا ثبوت دیا۔ عام بھرتی کا اعلان ہوا۔ تمام تعلقداروں اور زمینداروں کے نام احکام جاری ہوئے کہ "ملک آبائی خدا نے اب ہم کو عطا کیا۔ دفع کفار فرنگ لازم ہے۔ باہم شریک ہوکر باقی ماندگان بیلی گارڈ کو قتل کرد جوان کو قتل کرے گا اس کا نصف علاقہ اس کو معاف ہوگا۔ چنانچہ اس حکم نامہ کے جواب میں جو رؤسا اور تعلقہ داران اودھ مع فوج کثیر وزر خطیر لکھنو پہنچے اور تحریک میں شامل ہوکر انہوں نے نیک نام پایا اور بقائے دوام حاصل کی ان میں سے چند کے نام یہ ہیں:

نواب علی محمد خاں رئیس محمود آباد۔ درگیج سنگھ، حشمت علی سندیلہ، منصب علی نانپارہ۔

تمام امورِ سلطنت کو حضرت محل، نواب ممّو خاں اور مولوی احمد اللہ شاہ صاحب کی رائے سے مرتب کرتیں۔ انقلاب ۱۸۵۷ء کے زمانے میں عمارت "چولکھی" میں ان کا قیام تھا اور اسی عمارت میں ان کا دربار ہوتا تھا۔ حضرت محل کی بہادری اور جوش کا یہ عالم تھا کہ باوجود پردے میں رہنے کے گھوڑے پر نکلتیں۔ انہوں نے تقریباً ۵ ماہ انگریزوں کا مقابلہ کیا۔

کمپنی کے خلاف جذبہ نفرت و حقارت سرعت سے بڑھ رہا تھا۔ مولوی ذکاء اللہ لکھتے ہیں:

صرف گیارہ روز میں اودھ کے کسی ضلع میں برٹش گورنمنٹ کی طرف سے کوئی حاکم نہ تھا اور انگریزی عملداری خواب معلوم ہوتی تھی۔

سر ہنری لارنس اپنی ایک چٹھی میں جو اس نے لفٹنٹ گورنر کو بھیجی تھی لکھتا ہے:

"سارے اضلاع ہماری حکومت سے نکل گئے اور ہر روز حالت بگڑتی جا رہی ہے۔ سارے تعلقدار مسلح ہو رہے ہیں۔ اور بعض نے دیہات پر قبضہ کر لیا ہے۔"

دارالسلطنت کا ذکر ہی کیا گاؤں اور قصبات تک کی یہ حالت تھی کہ قصبہ اناؤ کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں میں جس کا رقبہ صرف پون میل تھا لڑنے والوں سے بھرا پڑا تھا۔ اور گاؤں کے تمام گھروں میں منادی ہوئی، کہ پرسوں بیلی گارد پر حملہ ہوگا۔ مسلمانوں نے قرآن شریف اور ہندوؤں نے گنگا جل اٹھا کر قسم کھائی، کہ جب تک محصورین کو تہ تیغ کرکے بیلی گارد کو زمین کے برابر نہ کر دیا جائے گا کھانا پینا حرام ہے۔ کل انگریز نہیں یا ہم نہیں۔

۳۱ر جولائی کو پہلا حملہ مولوی احمد اللہ صاحب کی سپہ سالاری میں بیلی گارد پر ہوا۔ حملے کے روز حضرت محل کو رات بھر نیند نہیں آئی۔ لوگ ان کی بہادری اور مستعدی کی تعریف کرتے وہ سپاہیوں کی نہایت قدر کرتیں اور توقع سے زیادہ انعام دیتیں۔

معرکہ عالم باغ کے سلسلہ میں راجہ مان سنگھ کو اُن کی غیر معمولی جانفشانی کے صلے میں علاوہ خلعت، رومال اور دوشالہ کے "فرزندِ خاص" کا خطاب اور ملبوسِ خاص سے اپنا دوپٹہ عنایت کیا اور فرمایا کہ بعد فتح کے بہت سا روپیہ اور جاگیر دونگی۔ اگست میں لڑائی کا زور بہت زیادہ بڑھ گیا۔ جنرل سید برکات احمد اور کپتان صوبہ سنگھ نے اپنے اپنے رسالوں کے ساتھ بیلی گارد پر زبردست حملہ کیا۔ انگریزی مورچوں کے اندر بھوکے پیاسے گھس گئے دست بدست تلوار چلنے لگی۔

مولوی ذکاء اللہ لکھتے ہیں:

دلی پر انگریزوں کا قبضہ اس بات کا نفسیاتی اعلان تھا کہ سارا ہندوستان پھر انگریزوں کے قبضہ میں آگیا ہے چنانچہ اس کے بعد مزاحمت کی سرگرمیاں عام طور پر ختم ہو گئیں۔ لیکن اودھ میں اور زیادہ زور پکڑ گئیں۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ دلی کی شکست کی خبر نے تازیانے کا کام کیا اور حملوں کا زور بہت بڑھ گیا۔ ایک اشتہار شائع ہوا جس کا مضمون یہ تھا:

سب خاص و عام بگوشِ ہوش سنیں کہ ان کافروں نے جب دلی کو فتح کیا تو وہاں کسی کو جیتا نہ چھوڑا۔ اسی طرح تمہارے بال بچے بھی مار ڈالے جائیں گے۔ مقامِ غیرت ہے کہ آنکھوں کے سامنے عورتیں اور بچے مارے جائیں اور ذلیل ہوں۔ اے بہادرو! یہ گورے پانچ ہزار سے زیادہ نہیں۔ اگر انہیں مارلو تو تمام عمر چین سے رہو گے"

فیروز شاہ، نانا راؤ اور جنرل بخت خاں بھی اس وقت آگئے تھے۔ اور حضرت محل کے یہاں بطور مہمان خاص قیام پذیر تھے۔ ان فدائیانِ وطن کی موجودگی اور حضرت محل کے استقلال نے جنگ کو مارچ تک جاری رکھا۔

کانپور کی شکست کے بعد تانتیا ٹوپی کو تحریک کا قائد بنا کر لکھنؤ لایا گیا۔ حضرت محل نے شیش محل میں اتارا۔ گیا

ضرب توپ کی سلامی ہوئی۔ ۲۵ ہزار دعوت کے دوشالے، رومال اور خلعت اس کے علاوہ عطا ہوئے۔

مولوی ذکاءاللہ لکھتے ہیں:

ستر، اسّی ہزار آدمی بہادری، استقلال اور ہوشیاری سے اپنے مستحکم مقام کو استوار کر رہے تھے جن کو قومی عزت نے حضرت محل نائب السلطنت کے زیر علم شہر میں جمع لیا تھا۔

ہنری لارنس نے کالن کیمبل کو تحریر کیا: اگر کمک نہیں آئے گی تو وہ ۱۵ اردز سے زیادہ ریذیڈنسی کو اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکیں گے۔

مسلمانوں نے جب بھی کوئی جنگ ہاری تو اپنے ہی غداروں اور جاسوسوں کے باعث چنانچہ بنگال اور دلی کی طرح اودھ میں بھی اندرونی غداری کا سلسلہ جاری تھا۔ اور بیلی گارد کی یہ سخت جانی انگریزی فوج کی بہادری کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ غداران وطن کی مہربانیوں کا نتیجہ تھی۔ چنانچہ مصنف قیصر التواریخ لکھتا ہے:

انگریزوں نے جب پہلا حملہ کیا تو حضرت محل کے حکم سے قیصر باغ کے دروازے بند کر دئے گئے۔ تلنگے شہر والوں کو بُرا بھلا کہتے تھے۔ اور کہتے تھے اگر یہ لوگ رسد وغیرہ بیلی گارد میں نہ پہنچاتے تو انگریز فاقوں سے مر جاتے۔

اودھ میں حضرت محل کی زیر قیادت جنگ آزادی جوش و خروش کے ساتھ جاری تھی غداروں اور نمک حراموں کی سعی و کوشش کے باوجود اس کے جوش و خروش میں کوئی فرق نہیں آیا تھا کہ عین اس وقت جنگ بہادر وزیر اعظم نیپال نے ایک جمعیت کثیر کے ساتھ اپنے ملک سے نکل کر اودھ کا رُخ کیا۔

کالن کیمبل اور جنرل اوٹرم بغاوت کو فرو کرنے میں مسلسل کوششوں کے باوجود ناکام رہے تھے اس کو جنگ بہادر اور اس کی فوجوں نے قابو کر لیا کیمبل اور اوٹرم نیپالی بندوقوں اور تلواروں کے سائے میں اودھ کو فتح کرنے کے لئے آٹھے وہ اودھ جہاں گورنر جنرل لارڈ کیننگ کے الفاظ میں سب سے زیادہ باغی جمع تھے۔ لیکن علمائے اسلام اور مجاہدین نے اپنے خون کے دریا بہا کر نیپالی فوجوں کے راستوں کو مسدود کر دیا۔ پھر بھی جنگ بہادر ۱۴ فروری کو گورکھپور سے دار السلطنت لکھنو جانے کے لئے روانہ ہوا اس کے ساتھی جنرل رد کرافٹ کو معلوم ہوا کہ پھول پور میں دو خونریز لڑائیاں ہوئیں اور مجاہدین نے نیپالیوں کا خوب مقابلہ کیا۔ گورکھپور سے نے کر سلطان پور تک ۳ میل کے فاصلے تک باغی بکھرے ہوئے تھے۔ ان کا سب سے بڑا مقام سنگرام پور اور چاندا تھا۔ ان کے میر لشکر بندے حسین اور مہندی حسین تھے۔ فرینکس صاحب اور نیپالیوں کی افواج نے جب ان مقامات پر قبضہ کر لیا۔ ذکاءاللہ لکھتے ہیں:

مہندی حسین پھر بھی مایوس نہیں ہوا اور بادشاہ گنج اور نیپالیوں کے سدِّ راہ ہونے کے لئے پراگندہ اور شکست یافتہ سپاہ کو جمع کیا۔ مرزا جعفر بیگ سپہ سالار نے گھر سے نالہ کے نیچے جس پر ایک سڑک لکھنو کو جاتی تھی صف آرائی کی اور سب سے بڑا توپ خانہ سڑک کے کنارے لگایا۔

نیپالیوں اور انگریزوں کا پہلا حملہ عالم باغ پر ہوا حضرت محل نے قصر کے پاس بڑی سخت لڑائی ہوئی جس کے اردگرد مجاہدین کی سینکڑوں لاشیں شمار کی گئیں تھیں۔ قریب تھا کہ چولکھی پر قبضہ ہو جائے کہ عین اسی وقت خان علی خان ایک ہزار سپاہ کے ساتھ آگئے۔ خوب رن پڑا۔ چمن پر خون کی نہر جاری تھی۔ پیچھے سے جنگ بہادر نے باڑ ماری سینکڑوں گر پڑے۔ خان علی خان بھی زخمی ہوئے۔ حضرت محل کسی طرح چولکھی چھوڑنے کا نام لیتی نہیں۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ سب سے زیادہ حملے کا رخ چولکھی کی جانب ہے۔

مصنف قیصر التواریخ لکھتے ہیں:

ایک روز صبح کو کنایہ و اشارا حضرت محل کو نواب ممو خاں نے بہت سمجھایا لیکن ان کے استقلال میں فرق نہ آیا۔ کمپنی کی فوجوں کے چوطرفہ حملوں نے اب مجاہدین کو امان لینے پر مجبور کر دیا تھا۔ اس وقت جنگ بہادر نے بھی جارحانہ کی بجائے مدافعانہ صورت اختیار کر لی تھی۔ ملک کے تمام حصوں پر برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کا تسلط ہو چکا تھا۔ لہٰذا اس نے آلاتِ جنگ کی کثیر تعداد جن میں بہت زیادہ توپیں تھیں معہ قواعد دان توپچیوں کے خاص دارالسلطنت لکھنؤ میں ان مجاہدین کے مقابلہ پر لاکر جمع کر دیں۔ جن کے پاس جدید قسم کی توپوں اور ہتھیاروں کی کمی تھی۔ لے دے کر صرف ایک اوسط درجے کا پرانا توپ خانہ تھا۔ وہ کہاں تک مقابلہ کرتا۔ اخیر شکست ہوئی۔ اور انگریزی فوج کا تسلط ہو گیا۔

آخر اودھ کی یہ شیر دل ملکہ میدانِ جنگ سے کنارہ کشی اختیار کرنے پر مجبور ہو گئی لیکن اس حالت میں کہ وہ اپنا ملک چھوڑ کر ایک نامعلوم سرزمین کی طرف قدم بڑھا رہی تھی اس کی آن پندار وقار، خودداری کسی چیز میں فرق نہیں آیا تھا۔

قیصر التواریخ کا مصنف اپنا چشم دید واقعہ لکھتا ہے:

حضرت محل بحالِ تباہ معہ دیگر بیگمات شاگرد پیشہ اور ملازمین پھاٹک سے نکلیں اس طرح کہ وہ آگے آگے تھیں اور سب پیچھے صف بستہ۔ برجیس قدر ایک سید کی گود میں تھے۔ پیادہ پائی کی وجہ سے ہر ہر قدم پر ٹھوکریں کھاتیں اور الجھتی تھیں۔ ٹیلہ شاہ سے گذر کر مل مولوی گنج پہنچیں۔ تلنگے ہر طرف متلاشی تھے۔ رات کو غلام رضا کے یہاں قیام کیا پھر شرف الدولہ کے گھر گئیں۔ وہاں سے محل سرائے حسین آباد آگئیں۔ شام تک جتنا عملہ شاگرد پیشہ تھا جمع ہو گیا اور ان کی حفاظت کو پہرے کھڑے ہو گئے تھے۔ علی رضا کے یہاں جنرل اوٹرم کا پیغام پہنچا کہ ہم خطاب زنانہ واجد علی شاہ کا واپس دیں گے جنگ سے دست بردار ہو جائیے۔ فوج مغلوبہ کے ساتھ جانے کی ضرورت نہیں بمع افراد کلکتہ و لندن کو یہیں بلوا دیں گے۔ حضرت محل نے اوٹرم کی اس پیش کش کو نہایت حقارت کے ساتھ ٹھکرا کر صلح نامے پر دستخط کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ ۱۲ مارچ ۱۸۵۸ء میں لکھنؤ کو خیرباد کہہ کر نیپال کا رخ کیا۔ غیر ملک میں

داخل ہونے کے بعد حضرت محل پر کیا گذری یہ بھی سُن لیجئے۔ مولوی عبدالحلیم شرر لکھتے ہیں:

ایک لاکھ کا مجمع ان کے ہمراہ تھا۔ مولوی احمد اللہ شاہ نے ان کے بعد لڑائی جاری رکھ کر برجیس قدر اور حضرت محل کو آزادی کے ساتھ چلے جانے کا موقع پیدا کر دیا تھا۔

حدود نیپال میں داخل ہو کر ہر قسم کی تکالیف اور مصائب سے دوچار ہونا پڑا پہلے حضرت محل کوہ نبول پر قیام پذیر ہوئیں۔ جہاں آصف الدولہ کی بارہ دری بنی ہوئی تھی یہاں انہیں مہاراجہ نیپال کا ایک تہدید نامہ ملا جس کا مضمون یہ تھا:

"آپ انگریزوں سے صلح کر لیں یا کسی اور طرف چلی جائیں۔ ہم سے کسی طرح کی امداد کی توقع نہ رکھئے گا۔ ہم انگریزوں سے مقابلہ نہیں کر سکتے۔ حضرت محل کی طرف سے نواب ممو خاں نے اس نامۂ پُر نخوت کا جواب ان تلخ الفاظ میں لکھا:

"ہم کسی طرف نہیں جائیں گے یہیں رہ کر انگریزوں سے لڑیں گے۔ کچھ تمہارے بھروسے پر ان سے بگاڑ نہیں کیا ہے"

اس کا جواب یہ آیا:

"اُدھر انگریز اِدھر ہم تمہیں مار دیں گے۔ یہاں سے نکل جاؤ"

آخرش صرف حضرت محل، برجیس قدر اور ان کے ساتھ کی عورتوں اور بچّوں کو نیپال میں رہنے کی اجازت مل گئی اس کے بعد حضرت محل کا انجام کیا ہوا، یہ کسی کو معلوم نہیں۔

جناب ڈاکٹر سید عبداللہ

ادبیاتِ اُردو پر سرسّید کا اثر

اُردو ادب پر سرسیّد احمد خاں کے اثر سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اثر اسلوب بیان پر بھی ہُوا اور موضوع اور روحِ معانی پر بھی۔ سید صاحب کے اس اثر و تاثیر کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر عموماً اس تاثیر و اثر کی داستانیں حقیقت سیّد صاحب کے احسانات یا خدمات کے طور پر بیان کی گئی ہے۔ اس کی تشریح علمی یا فکری لحاظ سے بہت کم کی گئی ہے۔ سبب شاید یہ ہے کہ ہم عموماً ان بحثوں میں سید صاحب کی سیاسی شخصیت کا زیادہ خیال رکھتے ہیں اور ان کی ادبی اہمیت کو ان کی سیاسی اہمیت کے پیمانے سے ناپتے ہیں۔ پس ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اُردو ادب میں سیّد صاحب کی خالص علمی اور ادبی اہمیت اور حیثیت کا جائزہ لیں۔ اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ سید صاحب نے اُردو ادب کو حقیقت میں کیا دیا؟ اور وہ کون سے خاص عناصر و مسائل ہیں جن کو ہم خالصتاً ان کا فیض سمجھ سکتے ہیں یعنی وہ عناصر جن کو اُردو کے ادیبوں نے ان کے زمانے میں یا ان کے بعد مستقل اقدار کی حیثیت سے قبول کر لیا۔ یا جن کے خلاف شدید ردِّ عمل کی ضرورت سمجھی گئی۔

اس بحث کی گرہیں اس وقت تک کھل نہیں سکتیں جب تک ہم سب سے پہلے یہ نہ دیکھ لیں کہ سیّد صاحب کی اپنی تخلیقات یا علمی اور ادبی کاوشوں کی قدر و قیمت کیا ہے؟ ہندوستان میں سرسیّد کے زمانے سے پہلے (شاعری کو چھوڑ کر) اردو ادبیات کا دائرہ مذہب، تصوّف، تاریخ اور تذکرہ نویسی تک محدود تھا۔ علوم طبیعی کا مذاق بہت کم تھا اور ریاضیات اور فنون کی طرف توجہ کرنے والے بھی اُنگلیوں پر گنے جا سکتے تھے۔ مذہبیات میں عموماً منقولات و روایات سے مواد حاصل کیا جاتا تھا اور مذہب کی ان قدروں پر خاص زور دیا جاتا تھا جو زندگی کے اثباتی اور مادی پہلوؤں سے دُور لے جانے والی ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی دینی تحریک میں اقتصاد (معاش) اور اقتراب (معاد، قرب الی اللہ) کے عناصر کا حیات بخش اجتماع پایا جاتا ہے مگر اس تحریک کی ترقی بہت مدہم اور اس کی رفتار بہت سُست تھی۔ تاریخ میں سرسری واقعہ نگاری ہی کو مؤرخانہ کمال سمجھا جاتا تھا اور اجتماعِ انسانی کی تنظیم و ترتیب کے اصول علی العموم مدنظر نہ رکھے جاتے تھے۔ تصوّف جو عمل اور فکر دونوں سے عبارت ہے اپنی ساری اثباتیت کھو چکا تھا اور اس کے یہ دونوں پہلو منفیت، مجہولیت اور انفعالیت کے کارندے اور ہتھیار بن گئے تھے۔ اردو میں (اور اس سے پہلے فارسی میں) تذکرہ نگاری کا بڑا چرچا رہا اور بعض کامیاب تذکرے بھی لکھے گئے، مگر اکثر تذکرے تنقیدی اور علمی بلندیوں تک پہنچنے سے قاصر رہے۔ اور جہاں تک اُردو کی ادبی نثر کا تعلق ہے وہ ابھی ارتقا کی

ابتدائی منزلیں طے کر رہی تھی۔ اور اظہار و بیان کی ان سہولتوں کی تلاش میں تھی جن کے طفیل وہ زندگی کے حقائق اور کائنات کے مسائل کی ترجمان بن سکتی ہے۔ اس سلسلے میں فورٹ ولیم کالج کی سلیس نثر، دہلی کالج کی علمی نثر اور مرزا غالب کی شخصی، ادبی نثر کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا مگر ان سب کارناموں کا دائرۂ اثر محدود اور دامن تنگ تھا۔ اُردو ادب (خصوصاً نثر) کے اس جائزے کے بعد اس علمی اور ادبی سرمائے پر نظر ڈالیے جو خاص سرسیّد کی تراوش قلم کا نتیجہ ہے۔ سرسید کی تصانیف کی فہرست کو دیکھئے ان میں مضمون اور موضوعوں کا کتنا تنوع ہی نہیں فکر کا انداز کتنا انوکھا اور نیا ہے اور ان دونوں باتوں کے باوجود بیان کا طریقہ اپنے پہلے دور سے کتنا مختلف ہے۔ غرض اُردو کے اس ادبی سرمائے کو دیکھ کر فی الفور یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ ایک الگ دور کا ادبی سرمایہ ہے۔

سرسیّد کے ادبی سرمائے کو جو چیزیں مستقل حیثیت سے امتیاز اور انفرادیت بخشتی ہیں ان کو مجموعی لحاظ سے تین چار جملوں میں یوں سمیٹا جا سکتا ہے کہ ہمارے ملک میں سرسیّد ہی وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے فکر و ادب میں روایت کی تقلید سے ہٹ کر آزادیِ رائے اور آزاد خیالی کی رسم جاری کی۔ اور ایک ایسے مکتب کی بنیاد رکھی جس کے عقائد میں عقل، نیچر، تہذیب اور مادی ترقی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ کہنے کو تو یہ چند معمولی الفاظ ہیں مگر انہی چند سادہ لفظوں میں اس زمانے کے مشرق و مغرب کی اکثر و بیشتر ذہنی آویزشوں اور کش مکشوں کی طویل سرگزشتیں پوشیدہ ہیں۔ انہی چند الفاظ میں انیسویں اور بیسویں صدی کے ہندوستان کی سماجی اور ادبی تاریخ کے بڑے بڑے عقیدوں اور بڑے نعروں کی گونج سنائی دیتی ہے۔

سرسید نے اردو ادب کو جو ذہن دیا اس کے عناصر ترکیبی کی اگر فہرست تیار کی جائے تو اس کے بڑے بڑے عنوان ہونگے، مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری۔ سرسیّد کے مجموعی فکر و ادب کی عمارت انہی بنیادوں پر قائم ہے۔ اور شاید یہی وہ نمایاں اور اہم رجحانات ہیں جو اُردو ادبیات میں سرسیّد کا فیضِ خاص سمجھے جا سکتے ہیں۔ ان رجحانات سے اُردو کا سارا ادب ان کے زمانے میں متاثر ہوا اور ایک معمولی سے ردّ عمل سے قطع نظر آج کا مجموعی ادبی اور فکری رجحان بھی اُسی سلسلۂ فکر و عمل کی ارتقائی شکل ہے۔ چنانچہ جدید ترین زمانے کی ترقی پسند تحریک اپنی بیشتر خصوصیات کے لحاظ سے سرسیّد کی مادیت، عقلیت اور حقائق نگاری ہی کی ہم جنس اور اس کی ترقی یافتہ صورت معلوم ہوتی ہے۔

سرسیّد کے پیدا کردہ ادبی سرمائے میں مندرجہ بالا فکری اور ادبی عناصر تقریباً ہر جگہ موجود ہیں۔ ان کی مذہبی تصانیف میں، ان کی تاریخ میں، ان کی سیرت نگاری اور سوانح نویسی میں، ان کی مقالہ نگاری میں غرض تحریر کے تقریباً ہر میدان میں اُنھوں نے مادہ کو اصلی زندگی بلکہ اصلی حقیقت قرار دیا ہے جس میں کامیاب تصرف اور مؤثر تدبیر کا حقیقی اور واحد کار فرما اور منصرم عقل ہی کو قرار دیا ہے۔ موجودات کے ان مادی مظاہر کو عقل و حکمت کی

مدد سے دیکھنا اور ان سے معاشی اور اجتماعی فوائد حاصل کرنا ہی ان کے نزدیک "عین ترقی" ہے۔ اسی سے ان کی وہ مخصوص اجتماعیت نمودار ہوتی ہے جس کا منتہا قومی خوش حالی اور وہ طرز زندگی ہے جو دنیا کی خوش حال اور ترقی یافتہ اقوام کیلئے باعث آسائش و آرام ہے اور جس کے فقدان کی وجہ سے بقول سرسیدؔ انکی اپنی قوم محروم ہے۔

سرسیدؔ کی دینی تصانیف اور مضامین میں یہ خیال بار بار دہرایا گیا ہے کہ حقیقت تک پہنچنے اور سچائی کو حاصل کرنے کا واحد طریقہ تحقیق ہے نہ کہ تقلید۔ انہوں نے ایک موقع پر لکھا تھا" وہی مسائل انجام کو ہر دلعزیز ہوتے ہیں جو بعد مباحثہ قائم رہتے ہیں" سرسیدؔ کا یہ ذوق تحقیق ان کی روایت شکنی کی پیداوار ہے۔ آگے چل کر اسی رجحان سے وہ انقلابی خیالات پیدا ہوئے جن پر نئے دور کی ساری بغاوت قائم ہے۔ مگر یہ ضرور یاد رہے کہ سرسیدؔ اپنے نصب العین اور کام کی نوعیّت کے اعتبار سے انقلابی نہ تھے مصلح ہی تھے۔ اس کے علاوہ ان کے اہم سیاسی اور اجتماعی کاموں میں مصالحت اور اعتدال کا رجحان پایا جاتا ہے اور دینی اور بعض مجلسی امور میں وہ جس قدر روایت شکن معلوم ہوتے ہیں۔ اتنے ہی بعض فکری اور علمی باتوں میں مقلد نظر آتے ہیں۔ سرسیدؔ کے ذہن کا یہ تضاد دراصل گذشتہ صدی کی مبہوت کر دینے والی فضا کا نتیجہ ہے اور شاید اس بات کا بھی کہ ان حقائق فکری کی طرف سرسیدؔ کا اقدام علمی کم اور سیاسی زیادہ تھا۔

بہر حال یہ واضح ہے کہ انہوں نے آزادانہ سوچنے اور سائنسی نقطہ نظر سے دیکھنے اور پرکھنے کا میلان پیدا کیا۔ ان کے اپنے عمل میں جتنا تضاد بھی کیوں نہ ہو انہوں نے اپنے زمانے کو ضرور آزاد خیالی سکھائی۔ ان کے مکتب کے فیض یافتہ لوگ اور ان کے ادب سے اثر پذیر، عام لوگ، تقلیدی کم اور تحقیقی زیادہ ثابت ہوئے۔ سرسیدؔ نے فکر اور ادب میں جو راستہ اختیار کیا اس کو نہ خالص رومانی کہا جا سکتا ہے نہ خالص کلاسکی۔ اس میں رومانیت کی اگر کوئی ادا ہے تو صرف یہی کہ فکر و ادب میں انہوں نے پرانی روایات اور قدیم اسالیب کی پیروی کو ضروری خیال نہیں کیا۔ اس خاص بات کے علاوہ ان کے مزاج کی ساخت رومانی ہی معلوم ہوتی ہے۔ بظاہر وہ کلاسکی مزاج اور اصول کے آدمی معلوم ہوتے ہیں مگر ان کی کلاسکیت میں رومانیت کی خفیف جھلکیاں بھی ہیں اس لئے ہم ان کی روش کو" نوطرز کلاسکیت" کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان کی یہ روش اس قدیم کلاسکیت سے بالکل الگ تھی جس کی کلاسیکی ضابطہ پسندی کی حدیں بھی بہت حد تک فرسودہ ہو چکی تھیں۔ سرسیدؔ نے ان سے انحراف کرتے ہوئے ایک نیا کلاسیکی مکتب پیدا کیا۔ جس میں عقلی، توازن، مصالحت اور اعتدال اور اجتماعیت کو نمایاں اہمیت دی۔

سرسیدؔ کے ادب میں حقیقت زیادہ ہے اور افسانیت جو اعلیٰ ادب خصوصاً رومانی ادب میں موجود ہوتی ہے کم ہے۔ ان کے ہاں جذبات پر عقل کی کارفرمائی اور قہرمانی ہے۔ جس کے بوجھ کے نیچے ہمارے جذبات تقریباً کچل دیئے گئے ہیں۔ ان کی اندرونی لہر فکر سے زیادہ عمل کی ترغیب دیتی ہے۔ انہوں نے حاضر کو مرکز توجہ بنایا ہے۔ اس کے علاوہ سرسیدؔ ایک خاص تہذیب اور اجتماع کی ایک ایسی صورت اور نظام کے قائل ہیں جس میں ہمواری، تنظیم، سلیقہ

ثقافت

توازن، ترتیب اور اعتدال ہو مگر یہ ساری تہذیب کسی قدرتی ارتقا سے وجود میں آئی ہوئی معلوم نہیں ہوتی بلکہ ساختہ پرداختہ اور آوردہ معلوم ہوتی ہے جس کے خارجی اور مستعار عناصر ملکی اور قومی مزاج میں اچھی طرح جذب نہیں ہوئے۔ اس کو بقول ہدی الافادی آپ "اینگلو محڈن کلچر" کہہ لیجئے یا وکٹورین کلچر" ہندالمانی" شکل سمجھ لیجئے۔ مگر یہ تہذیب اجتماعی ارتقا کے پچھلے سلسلوں سے الگ کوئی چیز ہے۔

سرسیّد نے اپنی تصانیف کے ذریعے اپنے زمانے کے مصنفوں اور ادیبوں کو بہت سے خیالات دیئے۔ ان کے ان فکری اور تنقیدی خیالات سے ان کا دور خاصا متاثر ہوا۔ ان سے ان کے رفقائے خاص ہی اثر پذیر نہیں ہوئے بلکہ وہ لوگ بھی متاثر ہوئے جو ان کے دائرے سے باہر بلکہ ان کے مخالف تھے۔ ان کی تحریک کے خلاف ردّ عمل بھی ہوا مگر یہ بھی سرسیّد کی فکری لہر کے سلسلۂ عمل ہی کا فکری نتیجہ تھا اس لئے یہ بھی انہی کے حساب میں درج ہونا چاہئے۔ خالص ادب اور عام تصانیف دونوں میں زمانے نے ان سے کچھ سیکھا بلکہ بہت کچھ سیکھا اور بڑی بات یہ ہے کہ ادب میں جو کہنگی اور فرسودگی اور تعطل جمود اور "یک رخاپن" آ گیا تھا اس کو سرسیّد کی زبردست تصنیفی سرگرمیوں نے بالکل دُور کر دیا انہوں نے ادب میں ایک نیاپن، ایک ہمہ گیری، ایک مقصد، ایک سنجیدگی، ایک خاص قسم کی معقولیت پیدا کی جس کے سبب اب ادب کو کوئی بے کاروں کا مشغلہ نہ کہہ سکتا تھا۔ انہوں نے ادب اور زندگی ہی کو باہم پیوند نہیں دیا بلکہ ادب اور اجتماع کے درمیان رشتہ قائم کیا اور ادیبانہ ذہن و فکر کی کاوشوں کو جمہور کی خدمت پر لگایا۔ انہوں نے یہ بتایا اور اپنے عمل سے یہ ثابت کیا کہ ادب صرف فرد کے دل کی سچی آواز ہی نہیں بلکہ جمہور، اجتماع اور قوم کے دل کی آواز اور ایسی سچی آواز ہے جو اپنے دل کا غبار نکالنے کے لئے بلکہ جمہور کی اصلاح و ترقی اور تکمیل کے لئے اٹھائی جاتی ہے۔

ان ادبی نظریات میں سرسیّد کے رفقائے خاص ان سے اکثر باتوں میں ہم خیال اور ہم قدم ہیں۔ شبلی، حالی، نذیر احمد ذکاء اللہ، چراغ علی، محسن الملک ان کے ہم کار اور رفیق سفر تھے۔ ان کی تحریروں میں سرسیّد کے افکار و خیالات کے نقوش قدرتی طور سے زیادہ ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر کے یہاں مزاج اور فکر کی انفرادیت بھی ملتی ہے جس کا تذکرہ سطور آئندہ میں آئے گا۔ اردو ادب کے ان جلیل القدر رہنماؤں کے نقش قدم پر چلنے والے بلا شمار مصنفوں اور ادیبوں کے یہاں سرسیّد کے مکتب فکر کے واضح اثرات مل جاتے ہیں جن کے اجتماعی عمل کو آسانی کی خاطر علی گڑھ تحریک کے نام سے یاد کر سکتے ہیں علی گڑھ تحریک کو عام طور پر محض تعلیمی یا سیاسی تحریک خیال کیا جاتا ہے مگر حق یہ ہے کہ اس کے علاوہ بھی بہت ہے یہ ایک لحاظ سے فکری، تہذیبی، علمی اور ادبی تحریک بھی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایک معین مدت کے بعد علی گڑھ تحریک ایک ادبی مکتب اور علمی دبستان ہونے کی بجائے ایک خاص طرح طرز زندگی اور ایک خاص انداز نظر بن گیا تھا جس کے اوصاف میں خوش گفتاری، خوش باشی، خوش پوشی اور آزاد خیالی کو نمایاں حیثیت حاصل تھی مگر اس میں شک نہیں کہ بعد میں علی گڑھ نے جتنا کچھ ادب پیدا کیا اس میں بھی اور جو انداز حیات اختیار کیا اس میں بھی عقل پسندی، سلیقہ، مادی

اقدار زندگی اور دنیاوی ہوش مندی کے عناصر خاصے اُبھرے رہے۔

سرسیّد کے رفقائے خاص کے بعد علی گڑھ سے اثر پذیر اور وابستہ مصنفوں اور ادیبوں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ چند ان میں نمایاں شخصیتوں کے نام یہ ہیں: مولانا وحید الدین سلیم، نواب عماد الملک، مولانا عبد الحلیم شرر، نواب صدر یار جنگ، ڈاکٹر مولوی عبد الحق، مولانا طفیل احمد منگلوری، مولانا ظفر علی خان، سجاد حیدر یلدرم، مولوی عزیز مرزا، مولوی عنایت اللہ مولانا حسرت موہانی، پروفیسر رشید احمد صدیقی، عبد الماجد دریا آبادی، ڈاکٹر عابد حسین، ڈاکٹر ذاکر حسین، سید ہاشمی فرید آبادی ڈاکٹر سر رضا علی، حکیم احمد شجاع، ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب، قاضی تلمذ حسین، الیاس برنی وغیرہ۔ یہ فہرست مکمل نہیں اور اس میں اضافہ ممکن ہے اس کے علاوہ اس فہرست میں کچھ نام ایسے بھی ہیں جن کو علی گڑھ کی مخالف تحریکوں سے متعلق بھی سمجھا جاسکتا ہے مثلاً مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی جو سرسیّد سے زیادہ شبلی کے مسلکِ فکر سے وابستہ ہیں مگر جب خود شبلی کی تمام سنجیدہ اور باقاعدہ علمی سرگرمیوں کا مرکز و منبع علی گڑھ ہے تو پھر "شبلی والوں" کو بالواسطہ علی گڑھ سے اثر پذیر اشخاص میں شامل رکھنے میں کیا مضائقہ ہے یہ صحیح ہے کہ مولانا سلیمان ندوی نے حیاتِ شبلی میں شبلی کے علمی کارناموں کو سرسید کے احسانات سے بے نیاز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان کے اس خیال سے کلیتہً اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ ہم شبلی کو علی گڑھ تحریک کا رکنِ خاص سمجھتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے تلامذہ بلکہ ان کے دار المصنفین کو بھی اسی دریا کی ایک موج قرار دیتے ہیں (خواہ وہ اپنے انجام اور منتہا کے لحاظ سے اس سے الگ ہی کیوں علوم نہ ہوتی ہو) اسی ضمن میں حیدر آباد کے ادب کا تذکرہ بھی کیا جاسکتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ خود دکن شمالی ہندوستان کے ان خاص اثرات سے بے حد فیضیاب ہوا جن کا سرچشمہ علی گڑھ سے پھوٹا۔ اور اردو ادب کی ساری فضا پر چھا گیا۔ جدید زمانے میں دکن کا بیشتر علمی کام ان لوگوں نے انجام دیا جن کا علی گڑھ سے کچھ نہ کچھ تعلق رہا۔

سرسیّد کی تصانیف کا ممتاز ترین موضوع مذہب ہے۔ اس پر ان کی بڑی کتابیں تفسیر القرآن اور تبیین الکلام ہیں ان کے علاوہ ان کے وہ مضامین ہیں جو انہوں نے تہذیب الاخلاق میں دینی موضوعوں پر لکھے ان سب کے مطالعہ کے بعد سرسیّد کو اپنے زمانے کا بہت بڑا مذہبی مفکر تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ تفسیر القرآن اور تبیین الکلام دونوں کے مطالب و مضامین سے شدید اختلاف کا اظہار کیا گیا ہے مگر یہ ماننا پڑے گا کہ ان تصانیف نے آنے والے دینی ادب پر گہرا اثر ڈالا۔

تفسیر القرآن سرسیّد کی آخری تصنیف ہے اس وجہ سے یہ ان کے پختہ خیالات اور راسخ عقائد کی ترجمان ہے اس تفسیر میں روایات (یا روایت) سے سرسیّد کی بغاوت اپنی آخری حد تک پہنچی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس کتاب میں ان کے افکار کا محور یہ ہے کہ دین میں صرف قرآن مجید یقینی ہے باقی جو کچھ ہے اصول دین میں شامل نہیں۔ انہوں نے اس بات پر بڑا زور دیا ہے کہ اسلام کا کوئی مسئلہ عقل اور اصول تمدن کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ اس تفسیر میں علوم طبیعی اور تاریخ و جغرافیہ کی مدد سے بہت سے لاینحل مسائل قرآنی کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ غرض اس میں بھی عقل و فطرت (نیچر) اور اصول

تمدن اور سائنٹفک طرزِ تحقیق اور سائنٹیفک نقطۂ نظر کے استعمال پر بڑا اصرار کیا گیا ہے۔ آگے چل کر اس کا تحریکِ مطالعۂ قرآن اور عام افکارِ دینی پر بڑا اثر ہوا۔ اگرچہ سرسید نے کسی خاص فرقے کی بنیاد نہیں رکھی مگر ان کا یہ دینی نظریہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مختلف اسلامی فرقوں کے عقائد کا جزو بن گیا ہے۔ چنانچہ ان کے بہت سے خیالات جدید مدرسہ ہائے فکر خصوصاً احمدیت، اہل القرآن وغیرہ کے نظام میں جگہ پانے کے علاوہ جدید ترین زمانے کے اکثر تعلیم یافتہ حضرات کے عقائد بن چکے ہیں۔ سرسید کے خیالات کا خاص پرتو مولانا محمد علی کی تفسیر بیان القرآن، مولانا احمد کی تفسیر بیان للناس، عنایت اللہ خان المشرقی کے تذکرہ، حکیم احمد شجاع کی تفسیر الیوبی میں خوب روشن ہے بلکہ خود مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر کا انسانیاتی نقطہ نظر (HUMANISTIC VIEW) سرسید کے "مصالحتی طریق فکر" کے قریب معلوم ہوتا ہے اگرچہ یہ ضرور ملحوظ رہنا چاہئے کہ سرسید نے حقائق کے ادراک کے لئے عقل اور سائنس کو جس انتہا تک متصرف مانا ہے مولانا ابوالکلام عقل کو ادراک حقائق کے معاملے میں اتنا متصرف نہیں مانتے۔

تبیین الکلام کی فکری روح کے بھی تقریباً وہی خصائص ہیں جو سرسید کی عام دینی تصانیف کے ہیں مگر اس میں مصالحتی رجحان تیز اور وسعت مشرب اور آزاد خیالی کی لہر کچھ زیادہ تند ہے۔ اس کتاب (نیز تہذیب الاخلاق کے متعدد مضامین) کے ذریعے مذہب کے حدود سے بلند ہو کر عام انسانی رواداری اور بے تعصبی کے ذریعے وسیع انسانیت تک پہنچنے کا راستہ کھلا ہے۔ اور اس سے اس خیال کو تقویت ہوئی ہے کہ اپنے علاوہ دوسروں کے خیالات و عقائد کا بھی ہمدردانہ مطالعہ کیا جاسکتا ہے اور ان کے اچھے اور صالح عنصر کی قدر کی جاسکتی ہے۔ سرسید کے بعد یہ خیال ایک دوسرے میدان (یعنی ہندو مسلم اتحاد اور تمام مذاہب کی بنیادی وحدت کی صورت) میں بہت مقبول ہوا اور کانگریس اور خلافت کی تحریکوں میں اس سے بہت فائدہ اٹھایا گیا۔

سرسید نے جس دینی فکر کی بنیاد رکھی اس کی ترقی میں شبلی، چراغ علی، نذیر احمد اور محسن الملک نے برابر کا حصہ لیا۔ ان سب بزرگوں نے اہم تصانیف یادگار چھوڑی ہیں یہ سب سرسید کے علم الکلام سے اثر پذیر ہوئے۔ ان میں سرسید کے فکر سے قریب ترین چراغ علی تھے لیکن ان کی اکثر کتابیں انگریزی میں ہیں۔ وہ عربی کے علاوہ عبرانی اور سریانی زبان سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ ان کی تصانیف میں تحقیق، وسعت نظر اور علمی جستجو کے آثار زیادہ ملتے ہیں۔ لسانیاتی مطالعہ کا یہ ذوق بھی دراصل سرسید کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ انہیں تبیین الکلام اور تفسیر القرآن لکھتے وقت عربی سے متجانس زبانوں کی واقفیت کی ضرورت کا احساس ہوا۔

اردو میں چراغ علی کے کچھ رسالے موجود ہیں مثلاً تعلیقات، اسلام کی دنیوی برکتیں، قدیم قوموں کی تاریخ، بی بی ہاجرہ، ماریہ قبطیہ، تعلیق نیاز نامہ۔ تہذیب الاخلاق کے مضمون نگار کی حیثیت سے بھی چراغ علی اردو کے مصنفوں میں شریک ہو جاتے ہیں۔ چراغ علی کا نقطۂ نظر سرسید سے کہیں زیادہ عقلی اور تمدنی ہے۔ وہ سرسید کے ان پُرجوش حامیوں میں تھے

ہیں جو اختلافی مسائل میں اپنے پیشوا سے بھی زیادہ انتہاپسند ہو جایا کرتے ہیں۔ مادی ترقی کی اہمیت، روایت سے بغاوت، ماضی سے زیادہ حال پر توجہ، نیچر اور عقل کی کامل ہمنائی، مذہب اور سیاست اور تمدن کا الگ الگ شعبہ حیات ہونا، اجتہاد کی اہمیت اور جہاد کی نئی تاویل۔ ان سب مسائل میں چراغ علی کی آواز خاصی پرجوش اور ان کا نقطہ نظر خاصا انتہاپسندانہ ہے۔ وہ سر سید کے حقیقی مقلد تھے۔ چراغ علی کے بعد سر سید کے سب سے بڑے ہم فکر نواب محسن الملک تھے جنہیں سر سید محب و محبوب کے پیارے لقب سے ممتاز کرتے ہیں اور ان سے اس درجہ محبت کرتے ہیں کہ "محمک لحمی" اور "دمک دمی" کی تلمیحات کے ذریعے اپنی قربت اور قرابت کا اظہار کرتے ہیں۔ محسن الملک نے نہ صرف سیاسی امور میں بلکہ علمی کاموں میں بھی سر سید کی بہت مدد کی۔ سائنٹفک سوسائٹی کی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ خطبات احمدیہ کی تالیف میں ہاتھ بٹایا۔ اور تہذیب الاخلاق میں سر سید کے بعد شاید سب سے زیادہ مضامین انہوں نے ہی لکھے۔ وہ سر سید کے مشن کے سب سے بڑے اور سب سے موثر مبلغ اور موید تھے۔

نواب محسن الملک نے ایک خط میں لکھا "مجھ سے زیادہ سر سید کا جاننے والا، ان کی عزت کرنے والا، ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہیں لیکن پھر بھی ۱۸۶۴ء سے ان کے اخیر دم تک میرے اور مرحوم کے درمیان بحث و تکرار قائم رہی چنانچہ ان کی زندگی کے آخری دور میں بھی ایک مضامین کا سلسلہ عرصہ دراز تک بطور خط و کتابت کے جاری رہا۔" بیشک ان سے زیادہ سر سید کا جاننے والا، ان کی عزت کرنے والا، ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہ تھا۔ ادبی لحاظ سے حالی کو چھوڑ کر اور فکر دینی میں چراغ علی کو چھوڑ کر سر سید کے سب سے زیادہ قریبی محسن الملک تھے۔

سر سید کے افکار کی اہم علمی اساس نیچر اور عقل کی ہمہ گیر اہمیت تھی۔ محسن الملک نے بھی اپنے پیر و مرشد سید صاحب کی طرح نیچر کی ہمہ گیری پر اصرار کیا ہے۔ سر سید بعض اوقات جوش کے عالم میں اپنا مقصد واضح نہ کر سکتے تھے۔ اور جذبات کی رو میں بہہ جاتے تھے۔ ان کے بیانات کی بہترین اور واضح ترین تشریح محسن الملک نے ہی کی۔ تہذیب الاخلاق کے ایک مضمون مذہب و علم میں انہوں نے نیچر کے متعلق سر سید کے نقطہ نظر کی نہایت عمدہ توضیح کی ہے۔ "سر سید کے زمانے کے "نیچری لٹریچر" میں نیچر اور "لا آف نیچر" کی اصطلاحوں کی اگر کسی نے صحیح اور واضح تشریح و تعریف کی ہے تو وہ محسن الملک ہی تھے۔" یہاں تک کہ سید صاحب قبلہ نے بھی جن کی زبان پر ہر وقت نیچر کا مبارک لفظ رہتا ہے اور جن کے قلم سے ہر دم نیچر نکلتا رہتا ہے اور جن کی تفسیر کا مدار نیچر پر ہے اس لفظ کی حد بتائی نہ تعریف۔ (محسن الملک مضمون مذہب و علم)

محسن الملک کے نزدیک نیچر سے مراد طبیعت اور طبائع موجودات ہے اور "قانون فطرت صرف اس باقاعدہ ترتیب کا اظہار ہے جو قدرتی اشیاء میں پائی جاتی ہے اور جس کو ارباب نظر کی ایک کافی تعداد نے دیکھا ہے" نیچر کی بحث میں محسن الملک کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ کی علمی حیثیت کو واضح کیا۔ اس معاملے میں انہوں نے ابن خلدون کے مقدمے سے بہت فائدہ اٹھایا ہے۔ اور ان کے خیالات سے بڑی مدد لی ہے جو اجتماع انسانی اور نیچر کے روابط سے

متعلق ہیں نیچر کے متعلق سرسید کی تحریروں سے بڑے بڑے مغالطے پیدا ہوتے تھے مثلاً ایک مغالطہ یہ پیدا ہوا کہ نیچر خود خدا کا دوسرا نام ہے اور اس کے مظاہر خدا کے فعل وعمل ہیں عملاً شاید اس قسم کی تعریف پر کوئی اعتراض نہ ہو مگر نظری لحاظ سے اس عقیدے سے وجودیوں کے ہمہ اوستی خیال کا ترشح ہوتا ہے جو توحید خالص کے نظریے سے ٹکراتا ہے۔ محسن الملک نے اپنے مضامین کے ذریعے ان سب مغالطوں کو دور کر دیا۔ وہ سرسید کے مقابلے میں زیادہ تجریدی ہیں۔ الوہیت کو مادہ کی معمولی الائش بھی گوارا نہیں۔ سرسید کی نظر اور خیال میں مادہ اس درجہ رس بس گیا تھا کہ وہ الوہیت کو بھی مادی اضافات کی روشنی میں دیکھنے کی طرف مائل ہو گئے تھے محسن الملک اس خیال کے حامی نہ تھے بایں ہمہ نیچر کے اصول اور تخیل کو زیادہ مقبول بنانے والے اور اردو کے ادیبوں کو اس کی طرف متوجہ کرنے والے سرسید اور محسن الملک ہی تھے یہ سید نے اس تصور کو پیش کیا اور محسن الملک نے ذہن نشین بلکہ دل نشین بنایا۔ محسن الملک نے سرسید کے دوسرے اہم موضوعات کا بھی اثر قبول کیا۔ اور اپنے واضح اور موثر طرز بیان سے ان کی الجھنوں کو دور کیا چنانچہ معقول و منقول کی تطبیق، دین اور اجتماعیت کا تعلق، تمدنی اور تہذیبی روابط کا اثر اور اس قسم کی بے شمار بحثوں کو اٹھایا اور ان پر طویل مضامین لکھے۔ سرسید کی طرح محسن الملک بھی امام غزالی کے فلسفہ اخلاق اور علم کلام سے متاثر ہیں۔ مگر ان کی نظر (سرسید کی طرح) امام غزالی کے تصورات کے وجدانی پہلوؤں سے زیادہ عقلی بنیادوں پر پڑتی ہے۔ انہوں نے غزالیؒ کے نظریات یا تجربات کو اپنی عقلیت کی تقویت کے لئے استعمال کیا چنانچہ وہ ان کے اس خیال کو کہ "تعجب ہے ان لوگوں پر جو تقلید پر چلتے ہیں اور خود تحقیق کو دخل نہیں دیتے اور اپنی عقل کو بے کار کر دیتے ہیں"، آزادی رائے اور اجتہاد کے حق میں دلیل بناتے ہیں۔

غرض یہ کہ سرسید کے عقلی افکار کے اثرات قبول کرنے والوں میں محسن الملک کو اولین مقام حاصل ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ یہ بھی کہ اگر سرسید کو اس عقلی تحریک کا دل کہا جائے تو محسن الملک کو یقیناً اس کی "زبان" اور "دماغ" کا درجہ حاصل ہونا چاہیئے انہوں نے سرسید کی عقلیت میں توازن پیدا کیا اور اس تحریک کو ایک ایسا ذہن عطا کیا جو قومی اور ملکی مزاج کے لئے قابل قبول اور تہذیبی اور قدیمی روایات سے ہم مطابق تھا۔ انہوں نے سرسید سے اختلاف بھی کیا جس کے ذریعے انہوں نے وجدان کا اقرار و اثبات کیا ہے۔ اور اس طرح ایک ایسی معقول "عقلیت" کا راستہ صاف کیا جس کو آنے والے مصنفین اور ادباء اپنے افکار میں اساسی جذبہ کر سکے میری رائے میں اس لحاظ سے انہیں ادبیات اردو میں بلند رتبہ ملنا چاہیئے کہ انہوں نے سرسید کی عقلیت میں توازن پیدا کیا۔ مذہب میں سرسید سے متاثر گروہ میں نذیر احمد اور شبلی بھی شامل ہیں مگر اصولاً ان بزرگوں کو اس رجحان کا نمائندہ کہنا چاہیئے جس کا اظہار محسن الملک کی عقل پسندانہ تحریروں میں ہوا۔ مذہب اور علم (سائنس) کے درمیان سرسید نے جو رشتہ قائم کیا تھا اس میں چراغ علی کا رخ اس سمت میں تھا کہ مذہب اور سائنس کو بہر حال ایک ساتھ چلنا چاہیئے یعنی مدار کار اور معیار سائنس ہے جس پر مذہب کو پورا اترنا چاہیئے۔ اس کے برعکس محسن الملک نے دعا اور اس کی قبولیت کی بحثوں کے ذریعے اس رجحان کی رہنمائی کی کہ حقیقت کے کچھ پہلو ایسے بھی

ہیں جن کا ادراک عقل نہیں کر سکتی۔ ان کا ادراک ایک اور حسِ باطنی کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ جو ماوراء العقل ہے۔ یہ ہے حاسہ مذہبی، وجدان یا الہام۔ نذیر احمد اور شبلی دونوں کا رخ اسی طرف ہے۔ دونوں سر سید اور چراغ علی کی حد سے بڑھتی ہوئی عقلیت سے قدرے منحرف اور اس مذہبی رجحان کے اولین نمائندہ تھے جس کی مکمل اور ترقی یافتہ صورت علامہ اقبال کے تصورات میں ملتی ہے۔

نذیر احمد کی دینی تصانیف میں ترجمہ قرآن مجید اور الحقوق والفرائض قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے ناولوں میں بھی دینی خیالات اور مذہبی بحثیں پائی جاتی ہیں۔ ان سب تصانیف میں وہ سر سید کے خیالات سے عموماً متفق معلوم ہوتے ہیں مثلاً تقدیر، توکل، خیر، شر، جہاد، اجتہاد وغیرہ کے متعلق ان کے خیالات تقریباً وہی ہیں جو سر سید کے ہیں مگر ہر ہر قدم پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ نذیر احمد کو "نیچری" کا لقب یا طعنہ کسی طرح گوارا نہیں۔ وہ اس الزام سے اپنے آپ کو بچانے کا بڑا اہتمام کرتے ہیں۔ وہ ترقی کے تصور کے بڑے مبلغ، مذہب اور فطرت کے مطابق ہونے کے مؤید، ترکِ دنیا کے مخالف اور عقل کی اہمیت کے قائل ہیں مگر ان کی تحریروں میں اعتدال اور مصلحت اندیشی کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ انہوں نے الحقوق والفرائض میں جہاد کا باب تک قائم نہیں کیا۔ ان کی عقائد کی مصلحت اندیشی یہ تھی کہ انہوں نے سر سید کی انتہا پسندانہ عقلیت سے اختلاف رکھنے کے باوجود اس سے کھلا اختلاف نہیں کیا۔ انہوں نے اگر کیا بھی تو ابن الوقت اور رویائے صادقہ وغیرہ کے پردے میں مخالفت کا اظہار کیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ خلوص اور صاف گوئی سے الگ ہے۔ تاہم یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان کی مذہبی کتابوں سے زیادہ ان کے ناولوں نے معتدل عقل پسندی کی تحریک کو تقویت دی اور احساس دینی کے اس احیا میں مدد دی جو کچھ دیر بعد ایک شدید رد عمل (رد عمل) کی صورت میں ظاہر ہو کر ابو الکلام وغیرہ کی صورت میں سامنے آیا۔ نذیر احمد نے سر سید سے بغاوت کی مگر دین سے زیادہ معاشرت میں۔

رفقائے سر سید میں ایک ایسا شخص بھی ہے جو سر سید سے متاثر ہونے کے باوجود ان کے بعض تصورات کا سب سے بڑا باغی بھی ہے یعنی شبلی۔ شبلی کا درجہ عقل پسندی کی تحریک میں وہی ہے جو معتزلہ اور متکلمین میں امام ابو الحسن الاشعری کا ہے شبلی نے سر سید کی ہمہ گیر عقل پسندی کو معتدل بنانے کی کوشش کی اور عقل و وجدان کے درمیان ایک معقول رابطہ پیدا کرنے کی سعی کی۔ سر سید اگر امام غزالیؒ کے افکار کی تجدید تک منحصر رہتے تو شاید ان کے اور شبلی کے درمیان فکری اختلاف کی خلیج وسیع نہ ہوتی مگر ہوا یہ کہ جتنے سر سید امام غزالیؒ سے دور ہو کر مغرب کی ارتیابی اور متشککانہ تحریکوں سے قریب ہوتے گئے اتنے ہی شبلی امام غزالیؒ کے موقف سے الگ ہو کر امام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ صاحب کے مطمح نظر کی طرف بڑھتے گئے۔ شبلی کے تصورات میں ان دونوں بزرگوں کے افکار کا اجتماع نظر آتا ہے۔

ان سب باتوں کے باوصف، شبلی کے ذہنی ارتقا میں سر سید کا گہرا اثر اور نمایاں حصہ ہے۔ اس حد تک کہ اگر شبلی سر سید کے اثر سے بے نیاز ہو کر چلتے تو یہ تو ممکن تھا کہ وہ مولانا فاروق یا مولانا فیض الحسن بن جاتے مگر شبلی

شاید کبھی نہ ملتے۔ ان کو شبلی بنانے والے سرسید ہی تھے۔ شبلی کا وہ رنگ تصنیف جس نے ان کو اردو ادب کا عظیم رکن بنایا ہے وہ سرسید کی رفاقت اور ہم نشینی کا اثر ہے۔ یہ درست ہے کہ مولانا فاروق کے زیر اثر شبلی کو معقولات کا ذوق مل گیا تھا مگر عقلیت کے نئے طلسمات و عجائبات کی دنیا سے انہیں سرسید نے متعارف کرایا۔ علوم جدیدہ کی اہمیت، فلسفہ اور علوم طبیعی کی ضرورت، مذہب اور تمدن کا رابطہ، اجتماعیت کے مخصوص افکار و مسائل، ان سب میں شبلی نے سرسید سے استفادہ کیا۔ معجزات (شبلی کے نزدیک) ناممکنات کا نام نہیں بلکہ یہ ایسے واقعات کا نام ہے جن کے اسباب ہم نہیں جانتے (ان کے اسباب ہوتے ضرور ہیں) محالات کے وقوع سے انکار کرتے ہوئے شبلی لکھتے ہیں "حاشا ہم ان کے امکان کا دعویٰ نہیں کرتے" (الکلام ص ۱۳۰) یہ بھی دراصل سرسید کے خیالات کی ایک معتدل صورت ہے۔

ہمارے نزدیک شبلی کی بات سرسید کی بات سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھی۔ مضمون کا فرق کم ہے لب و لہجہ کا فرق زیادہ ہے۔ شبلی کی نظر اور طرز بیان عالمانہ اور ادیبانہ ہے۔ وہی بات جو سرسید کی زبان سے ادا ہو کر مخاطبوں کو متوحش کر دیتی ہے جب شبلی کے منہ سے نکلتی ہے تو نہایت مانوس معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ذمہ دار زیادہ تر شبلی کا طرز تحریر اور لب و لہجہ ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے اور اسکو بنیادی فرق قرار دیا جا سکتا ہے کہ شبلی قدیم روایات کے پاس دار اور قومی مزاج کے شناسا ہیں۔ وہ بھی سرسید کی طرح نئے علم کلام کی ضرورت محسوس کرتے ہیں مگر ان کا اصول کار یہ ہے کہ "بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سر رشتہ کہیں ہاتھ سے نہ جانے پائے" (علم الکلام ص ۴) سرسید کے یہاں روایات قدیم سے کھلی بغاوت کے واضح ثبوت ملتے ہیں۔ شبلی نے اس طرح کی بغاوت نہیں کی۔

ان سب باتوں کے باوجود شبلی کی عقل پسندی مسلّم ہے اور یہ وہ عقل پسندی ہے جسے ہم سرسید کی عقلیت کی ایک معتدل شکل کہہ سکتے ہیں۔ اس معاملے میں سرسید اور شبلی کے اختلافات اتنے نہیں جتنے بیان کئے جاتے ہیں۔ ان کے نمایاں اختلافات اگر کہیں ہیں تو ان کو ہم دو مزاجوں کا اختلاف کہہ سکتے ہیں۔ یا پھر سب سے نمایاں اختلاف سیاسی نقطۂ نظر میں ظاہر ہوا ہے جس کو ہم سرسید کے مسلک کی عین ضد قرار دے سکتے ہیں۔ شبلی کے اجتماعی تصورات (قومیت، فرد، اجتماع، آزادی رائے، اجتماعی اخلاق وغیرہ وغیرہ) بھی ان کے سیاسی خیالات کے تابع ہیں۔ شبلی سرسید کی طرح جمہوری نظریات کے بڑے دلدادہ ہیں مگر ان کی جمہوریت میں سرسید کا سا سکون و اعتدال نہیں۔ ان کی تحریروں میں اشتمالی اور ترقی پسندانہ عناصر کے اولین آثار پائے جاتے ہیں لیکن اس کی تحریک بھی سرسید کے نظریۂ ترقی سے ہوئی ہے۔

مذہب میں عقل پسندی کی یہ تحریک اس کے بعد دو مختلف صورتوں میں متوازی طور پر آگے بڑھی سرسید کی مجرد عقلیت اور شبلی کی معتدل عقلیت جس میں سیاسی اشتمالیت اور مذہبی جذباتیت نے بھی راہ پائی۔ سرسید کے

دینی خیالات کے خلاف مولانا حقانی اور حیرت وغیرہ نے پہلے سے ہی ایک تردیدی تحریک شروع کر رکھی تھی۔ شبلی کے ردِ عمل نے اس کو اور بھی تقویت دی۔ ندوۃ العلما کی تعلیمی تحریک دراصل سید صاحب کی مجرد عقلیت کے خلاف ایک علمی اور معقول بغاوت تھی۔ اس دوران میں ملک کے سیاسی حالات بھی بدل چکے تھے اور سید صاحب کے سیاسی مسلک سے اختلاف کی رو بھی آہستہ آہستہ تیز ہو رہی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۱۱ء۔۱۹۱۲ء تک ان کے دینی خیالات سے علیحدگی کا اظہار جدید طبقے میں بھی عام ہو چکا تھا۔ ۱۹۱۰ء سے لے کر ۱۹۳۵ء تک اُردو کے دینیاتی ادب پر شبلی کی معتدل عقلیت کا دور دورہ رہا جس میں سب سے زیادہ حصہ دارالمصنفین نے لیا۔ اس گروہ کے بڑے بڑے رہنما، مولانا ابوالکلام، مولانا سلیمان ندوی، مولانا عبدالماجد، مولانا عبدالباری وغیرہ تھے جن کی تحریروں میں شبلی کا یہ قائم کردہ اصول جاری و ساری رہا کہ جدید علوم کی مدد سے مذہب کی حفاظت کی جائے مگر "بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سررشتہ ہاتھ سے نہ جانے پائے" بعد میں علامہ اقبال نے بھی اسی طریق کار سے روشنی حاصل کرتے ہوئے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کا آغاز کیا جو اپنی بعض جزئیات کے اعتبار سے سرسید کے قریب ہو تو ہو اصول اور بنیاد کے لحاظ سے اس کو شبلی کے نقطۂ نظر کا معاون ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

کچھ دیر تک شبلی کے مکتب کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ اور آج بھی اس خیال کی لہر خاصی تیز ہے۔ مگر سب سے بڑا سوال پھر یہ کیا جا سکتا ہے کہ ندوہ اور دارالمصنفین اگر شبلی کے بنا کردہ ادارے ہیں تو کیا یہ درست نہیں کہ یہ بھی ایک لحاظ سے سرسید ہی کا فیضان ہے کیونکہ شبلی کا ذہن بھی تو سرسید کی ذہنی تجلیات سے روشن ہوا تھا۔ اس لحاظ سے ان کو دو مکتب نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ ایک ہی مکتب کے دو مدرسے کہنا چاہئے۔ البتہ دیوبند کا مکتب اس سے جدا اور بالکل جدا ہے۔

سرسید کے دینیاتی افکار آج (خود علوم طبیعی کے موقف کے بدل جانے کی وجہ سے) اگرچہ اپنا اثر بہت کچھ کھو چکے ہیں۔ مگر دینی تصورات میں عقلی تجزیہ کی تحریک آج بھی جاری ہے۔ اور اس میں سرسید کے شعوری یا غیر شعوری اثرات آج بھی نظر آ رہے ہیں بلکہ نیاز فتحپوری اور غلام احمد پرویز وغیرہ بعض عقائد میں سرسید سے بھی کچھ قدم آگے ہیں۔ قیام پاکستان کی بنیاد اگرچہ دینی ہے مگر مذہب کے مادی اور دنیاوی رُخ کی اہمیت (جس پر سرسید نے بہت زور دیا تھا) روز بروز بڑھ رہی ہے۔ غرض یہ کرنیں بھی اسی سورج سے نکلیں۔

دینیات کے بعد سرسید کے دو بڑے تصنیفی میدان اور ہیں۔ یعنی ان کی تاریخی اور تحقیقی کتابیں اور مقالہ نگاری۔ سرسید کے رفقا نے تاریخ اور سوانح نگاری میں بڑی دلچسپی لی۔ اور یہ ذوق و شغف بھی سرسید کی بعض علمی سرگرمیوں سے پیدا ہوا۔ ان کے لئے تاریخ کا ذوق ایک موروثی چیز تھی۔ ان کے اسلاف قلعہ معلّی سے وابستہ تھے اور اس سبب سے درباری مذاق کی اکثر چیزوں سے (جن میں تاریخی مذاق بھی شامل ہے) ان کا لگاؤ خاندانی روایت کے زیر اثر تھا۔ اس تعلق

کی یادگار جام جم نام کا ایک رسالہ ہے۔

سید صاحب کو تاریخ سے اس وقت تک دلچسپی رہی جب تک ان کی زندگی میں "جدید سیاسی دینیت" کا رنگ کچھ زیادہ گہرا نہ ہوا۔ اگرچہ سید صاحب نے بعد میں دوسرے اشغال کے سبب تاریخ سے توجہ کو ہٹا لیا مگر ان کا ذہن تاریخ نگاری کے لئے حد درجہ موزوں تھا۔ تحقیق کا ذوق اور ماضی پر بے لاگ تبصرہ۔ اس کے لئے ان کی صلاحیتیں ہر طرح ساز گار تھیں۔ انہوں نے گبن کی کتاب زوال سلطنت روما کا اردو ترجمہ کرایا اس سے شبلی نے بھی استفادہ کیا تھا۔ انہی مورخانہ صلاحیتوں میں سے انہوں نے خطبات احمدیہ اور تبیین الکلام کے تاریخی حصوں میں بڑا کام لیا۔ آثار الصنادید بھی جو آثار و عمارات پر ایک عظیم کتاب ہے ان کے تحقیقی شغف کا ثبوت مہیا کرتی ہے۔ انہوں نے پرانی تاریخی کتابوں کی تصحیح و اشاعت پر بھی توجہ صرف کی۔ آئین اکبری، تزک جہانگیری اور تاریخ فیروز شاہی اس کی مثالیں ہیں

اس سلسلے میں یہ واضح رہے کہ رفتہ رفتہ سید صاحب کے نظریہ تاریخ میں تغیر آتا گیا۔ انہوں نے محض علمی شوق سے مجبور ہو کر آثار الصنادید مرتب کی تھی بعد میں اس کی صورتیں بہت کچھ بدل گئیں اور تاریخ بھی ان کی مقصدیت اور افادیت کے تابع ہوتی گئی۔ المامون شبلی کی اشاعت ثانی (۱۸۸۹ء) کے وقت ان کا خیال یہ تھا کہ تاریخ کو احیائے قومی کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ مگر انہوں نے یہ بھی لکھا کہ "بزرگوں کے قابل یادگار کاموں کو یاد رکھنا اچھا اور برا دونوں طرح کا پھل دیتا ہے" تاریخ کے برے پھل سے مراد یہ ہے کہ لوگ اسلاف کی عظمت پر قانع ہو کر بیٹھ جاتے ہیں۔ اور خود کچھ نہیں کرتے۔ اس لئے ماضی میں یوں محصور رہنا (ان کے نزدیک) تاریخ کا برا پھل ہے۔ ان کا یہ خیال ان کی روایت شکنی کے عین مطابق ہے تاریخ کے متعلق سید صاحب کے خیالات بعد میں اور بھی بدل گئے تھے۔ وہ عملی ضرورتوں اور جدید اجتماعی مسائل کو اتنی اہمیت دینے لگے تھے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ایک خط میں یہ لکھا کہ "ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولوی شبلی الفاروق نہ لکھیں"

اس سلسلے میں ان کے اور نواب عماد الملک کے درمیان طویل خط و کتابت بھی ہوئی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کے نزدیک تاریخ کے بعض برے پھل ایسے بھی ہیں جو نعمہ جدید کے حق میں زہر ثابت ہو سکتے ہیں۔ سرسید کی نظر دراصل ماضی سے زیادہ حال اور مستقبل پر پڑتی تھی وہ تاریخ کے بجائے ترقی پر اصرار کرتے تھے اور پیچھے مڑ مڑ کر دیکھنے کی جگہ آگے کی طرف دیکھنے بلکہ آگے کی طرف قدم بڑھانے پر مصر تھے اور اس معاملے میں اتنی انتہا پر تھے کہ روایات کے تسلسل سے قومی زندگی کی جو تعمیر ممکن ہے اس سے بھی بے نیاز ہو گئے تھے۔ باوجود ان سب باتوں کے سرسید نے اردو میں تاریخ نگاری کو متاثر کیا چنانچہ اردو کے دو سب سے بڑے مؤرخ شبلی اور ذکاء اللہ ان کے رفقائے کار تھے۔ انہوں نے خود تاریخی کتابیں کم لکھیں ان کے احباب نے زیادہ مگر ان بڑے مؤرخوں کو تاریخ لکھنے کا ڈھنگ انہوں نے ہی بتایا۔ المامون (اشاعت ثانی) کے دیباچے میں انہوں نے لکھا کہ پرانی تاریخ کو از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ اسی سے تاریخ کی تدوین جدید یا مطالعہ جدید کی داغ بیل پڑی۔ انہوں نے تاریخ کو اجتماعیات کی روشنی میں سمجھنے اور پیش کرنے کی اہمیت پر زور دیا۔ انہوں نے

شبلی کے اس طریق کار کی تحسین کی کہ واقعات تاریخی کے اسباب دریافت کئے جائیں گویا فلسفہ تاریخ کی طرف اپنے مورخوں کو توجہ دلائی۔ اس سے بھی زیادہ قابل توجہ یہ بات ہے کہ سرسیّد نے تاریخ نگاری کے لئے ایک خاص طرز بیان کی ضرورت کا احساس دلایا۔ انہوں نے لکھا کہ "ہر فن کے لئے زبان کا طرز بیان جداگانہ ہے۔ تاریخ کی کتابوں میں ناول (قصہ) اور ناول میں تاریخانہ طرز کو کیسی ہی فصاحت و بلاغت سے برتا گیا ہو دونوں کو برباد کر دیتا ہے" سرسیّد کے خیال میں میکالے کی تاریخ نگاری کا طرز پسندیدہ نہ تھا کیونکہ یہ طرز ادا شاعرانہ تھا۔ تاریخ لکھنے میں سادگی کا لحاظ رکھا جانا چاہئے۔ اسلوب میں سادگی ان کا عام طرز ادا ہے مگر تاریخ کی بیانیہ نثر کے لئے اس کی سب سے زیادہ ضرورت ہے

تاریخ کے معاملے میں سرسیّد کو سب سے زیادہ ہندوستان کی تاریخ سے دلچسپی رہی جیسا کہ پہلے بیان ہوا انہوں نے ابوالفضل کی آئین اکبری کی تصحیح کی۔ اور اس پر حواشی لکھے۔ اس کے علاوہ تزک جہانگیری اور تاریخ فیروز شاہی (مصنفہ ضیا برنی) کے صحیح ایڈیشن شایع کئے۔ انہوں نے تاریخ بجنور کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی مگر وہ غدر میں ضائع ہو گئی۔ اس کے علاوہ تاریخ سرکشی بجنور پر بھی ایک رسالہ لکھا۔ ان سب کتابوں سے ان کے ذوق تحقیق کا پتہ چلتا ہے۔ اور ان کی ان کتابوں میں واقعہ نگاری اور بیانیہ نگاری کے اچھے نمونے مل جاتے ہیں۔ آثار الصنادید میں جزئیات کی فراہمی اور ان کی ترتیب کرنے کی جس فنی صلاحیت کا ثبوت دیا ہے وہ ان کے ذہن کی کشادگی، حوصلہ مندی اور ہمہ گیری پر دال ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اردو تاریخ نگاری پر سرسیّد کا اثر بظاہر کچھ زیادہ معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہ میدان بعض سیاسی اور ملکی واقعات کی بنا پر ان کے ہاتھ سے نکل کر رفقائے شبلی کے ہاتھ میں چلا گیا تھا جنھوں نے تاریخ نگاری میں عقلیت کی بجائے ایک خاص احساساتی عنصر کو داخل کر دیا تھا۔ اگر گہری نظر سے دیکھنے پر یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ دبستان شبلی کی تاریخ نگاری کی اصل تحریک بھی سرسیّد کے ماحول سے ہی پیدا ہوئی اور جہاں تک خود شبلی کا تعلق ہے ان کی تمام تاریخی تحریروں میں (اور باتوں کے علاوہ) چند باتیں ایسی بھی ہیں جن کو ہم خاص سرسیّد کا اثر قرار دے سکتے ہیں۔

شبلی نے سیرۃ النبی کے مقدمے میں اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ تاریخ میں کوئی بات "محسوسات۔ اصول مسلمہ اور عقل اور مشاہدہ کے خلاف نہ ہو" اور یہ وہ اصول ہے جس کی جڑیں سرسیّد کی تحریروں سے ابھر کر باہر پھیلی ہیں۔ سرسیّد نے اپنے تمام نظام استدلال میں مادیات اور محسوسات کو جتنی اہمیت دی ہے اس کا تذکرہ گذشتہ سطور میں کئی مرتبہ کیا جا چکا ہے۔ انسانی تاریخ انسانی زندگی کے تسلسل کی داستان ہے جس کا مختلف ادوار میں ایک مادی وجود تھا۔ تاریخ جب اپنے اس مادی وجود سے منقطع کر دی جاتی ہے تو اس میں ایک افسانویت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یوں بگڑ بگڑا کر علم الاساطیر اور علم الاصنام کی خیالی سرگزشت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ تاریخ کے مادی وجود کا اقرار و اعتراف ہر باشعور مورّخ کا پہلا فرض ہے۔ زمانہ قدیم کے بلند پایہ مسلمان مورّخ اس اصول سے باخبر

تھے مگر مرورِ زمانہ سے تاریخ کا مادّی اور عقلی تصور فراموش ہوتا گیا۔ فن تاریخ میں عقل اور مادیات و محسوسات کا اعتراف ہی سرسید کی عقلیت کا فیض خاص ہے۔ کم از کم ہندوستان میں اس کا احساس انہوں نے ہی پیدا کیا۔ سرسید کے احباب میں محسن الملک نے کوئی مؤرخانہ کارنامہ پیش نہیں کیا۔ مگر انہوں نے تاریخ اور مطالعہ تاریخ سے دلچسپی ضرور لی ہے اس کا ثبوت ان کے مضامین میں موجود ہے۔ انہوں نے مقدمہ ابن خلدون پر دو ریویو لکھے جن میں مقدمہ کے ان اصول کو نمایاں کیا جن میں تاریخ اور عقل و فطرت کے باہمی تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔ انہوں نے ابن خلدون کے فلسفۂ تاریخی کی بحث میں اس اصول کو واضح کیا ہے کہ اگر "فقط نقل و روایت پر اعتبار کر لیا جائے اور عادت اور سیاست اور دنیا کی طبیعت (نیچر) اور انسان کی سوسائٹی کے مستحکم اصول پیش نظر نہ رکھے جاویں اور غائب کو حاضر پر اور گذشتہ کو حال پر قیاس نہ جادے تو کچھ شک نہیں کہ انسان لغزش سے کبھی نہ بچے گا" تاریخ (اخبارات کی تنقیح) کے لئے موجودات کے طبائع سے واقف ہونا ضروری ہے جس طرح مظاہرہ زندگی پیچیدہ ہیں اسی طرح قوانین زندگی اور ان کا علم بھی پیچیدہ ہے

یہ سب خیالات ابن خلدون کے سہی، مگر ان کی اہمیت کا احساس دلانا سرسید اور رفقائے سرسید کی خصوصیت ہے جس میں موجودات کی طبیعت (نیچر) اور ان کے عوارض ذاتی کی تحقیق و تشریح کو ضروری سمجھا گیا۔ محسن الملک نے ابن خلدون کی اجتماعیات اور تہذیب و تمدن اور ترقی کے نظریات کو بھی پھیلا کر بیان کیا ہے جس سے آنے والے مؤرخوں نے بہت کچھ سیکھا۔

سرسید کے رفقا میں شبلی کے بعد اگر کوئی شخص مؤرخانہ امتیاز کا مالک ہے تو وہ مولوی ذکاء اللہ ہیں۔ ان کا بڑا کارنامہ تاریخ ہندوستان ہے۔ اس کے مقدمے میں سرسید کے ان خیالات کے واضح اثرات موجود ہیں جن کا سطور بالا میں تذکرہ ہوا۔ ذکاء اللہ کے نزدیک "تاریخ کی اعلیٰ قدر و منزلت یہ ہے کہ اس میں علم معاشرت و تمدن کو بہ توضیح و تفصیل بیان کیا ہو اور قوموں کی سوانح عمری اس طرح بیان کرے کہ ان کی تمدنی معاشرت کے باہمی مقابلہ کا سامان بہم پہنچ سکے تاکہ آئندہ زمانے کے لئے ان قطعی قوانین کا تصفیہ ہو جائے جن کے مطابق تمدنی واقعات پیش آتے ہیں"۔ تاریخ کی اس تمدّنی اساس کے علاوہ ذکاء اللہ نے تاریخ کے لئے عقل اور نیچر کے قوانین کا اسی طرح اعتراف کیا ہے جس طرح دیگر رفقائے سرسید نے کیا ہے مگر عجیب اتفاق یہ ہے کہ ان مورخوں میں سے شاید کسی نے بھی "تاریخ کے بڑے پھل" کا ذکر نہیں کیا۔ سبب اس کا یہ ہے کہ ان میں سے شاید کوئی بھی ماضی سے اتنا منقطع نہیں تھا جتنا سرسید نے خود کو کر لیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان بزرگوں کے نزدیک مطالعہ تاریخ کے سبھی پھل میٹھے تھے۔

سرسید کے دائرہ خاص میں تاریخی مطالعہ کی حد شاید یہی تھی۔ ان کے عام تصورات نے ان کو تاریخ کی بجائے تصورِ ترقی کا نمائندہ بنا دیا ہے جس طرح وہ ترقی کے علم بردار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح شبلی تاریخ کے ترجمان مانے جاتے ہیں۔ شبلی کے بعد شبلی کے شاگرد بھی تاریخ نگار تھے۔ اور اس میدان پر دارالمصنفین نے کچھ اس طرح قبضہ جمایا کہ تاریخ ان کی ملکیت خاص

سمجھ لی گئی۔ یہاں تک کہ دارالمصنفین سے باہر اگر کسی نے تاریخ کو ہاتھ لگایا بھی تو رنگ انہی کا قائم رکھا کیونکہ اس کے بغیر عامۃ الناس میں قبول پانا ذرا مشکل تھا۔ مولانا محمد حسین آزاد کا رنگ بے شک جدا ہے مگر تاریخ میں ان کے انداز کو سرسید کے تصورات کی نقیض کہا جاسکتا ہے کیونکہ تاریخ میں تخیّل سے کام لینا سرسید کے اصول واقعہ نگاری کے منافی تھا اور یہی آزاد کا طرز تھا۔ عبدالرزاق کانپوری اور شرر اور کچھ دیر بعد اکبر شاہ خان نجیب آبادی اور اسلم جیراجپوری نے بھی تاریخ لکھی مگر ان پر سرسید سے زیادہ شبلی کے اثرات معلوم ہوتے ہیں۔ مولوی عبدالرزاق کی بنیادی حیثیت سوانح نگار کی ہے اس میں شبلی ہی ان کے رہنما ہیں (ملاحظہ ہو مقدمہ البرامکہ) شرر پر سرسید کا اثر زیادہ ہے اور شبلی کا کم۔ یوں شرر (سرسید کے خیال کے برعکس) شبلی کی طرح ماضی کے مدح خواں بلکہ مرثیہ خواں ہیں۔ ان کے تاریخی ناول اسی مرثیہ خوانی کے اجزائے خاص ہیں۔ سیرت اور سوانح عمری کے میدان میں رفقائے سرسید کے کارناموں سے کون واقف نہیں شبلی، حالی، شرر اور عبدالرزاق کانپوری وغیرہ سبھی نے سوانح عمری کی صنف کو ترقی دی۔ اتنی ترقی دی کہ آج تک اس صنف خاص میں ان سے کوئی بڑھ نہ سکا مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ ادبیات کا یہ شعبہ سرسید کے اثر خاص سے کچھ زیادہ متاثر نہیں ہوا۔ سبب اس کا یہ کہ سرسید بعضاً اشخاص سے زیادہ تحریکوں سے دلچسپی رکھتے تھے اس لحاظ سے وہ عہد ماضی کی تہذیب اور تمدن کے مطالعہ کی تحریک کی حوصلہ افزائی کر سکتے تھے مگر بعض خاص اشخاص کی محدود زندگی اور محدود تر سرگرمیوں میں شاید ان کے لئے کچھ زیادہ لطف و مسرت کا پہلو موجود نہ تھا۔ المامون کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی درست اور بجا مگر اس توجہ کو ہم مستثنیات میں شمار کر سکتے ہیں۔ اور یہ بھی دراصل تاریخ پہلے ہے سوانح عمری بعد میں۔

سرسید دراصل اثرات جدید کے ماتحت افراد سے زیادہ اجتماع اور اس کے مسائل پر غور و فکر کرنے کے عادی ہو چکے تھے۔ وہ رجال اور ابطال کو اتنی اہمیت دینے کے لئے تیار نہ تھے کہ لوگ ان کی پرستش کرنے لگیں یا ان کی باتوں کو سند قطعی قرار دے کر یا ان کی زندگیوں کو اسوہ کامل سمجھ کر روایات سے چمٹ جائیں۔ سرسید کا یہ ذہنی رجحان علم کلام کی تدوین نو کی منزلوں کے سیر و سفر کے سبب ترقی پذیر ہوا۔ اور تمام شعبہ ہائے علم کے متعلق ان کے نقطہ نظر کو متاثر کر گیا۔ سرسید کو اگر موقع ملتا یا اگر وہ اس کو ضروری خیال کرتے تو امام غزالی کی زندگی لکھتے۔ مگر امام غزالی کی منطق سے فلسفہ اور پھر تصوّف کی طرف رجعت سرسید کے اپنے فلسفہ زندگی کے مطابق نہ تھی اس لئے ان کی سوانح عمری لکھنے کے لئے کوئی جذباتی تحریک پیدا نہ ہوئی! اسی طرح ہندوستانی بادشاہوں میں سے وہ اگر کسی کی حیات پر قلم اٹھاتے تو شاید فیروز شاہ تغلق، یا اکبر یا شاید جہانگیر ان کے مذاق کے بادشاہ ہو سکتے تھے مگر یہ بھی بوجوہ ان کی تصوری یا مثالی سوانح عمری کے لائق نہ تھے۔

سوانح عمری کا فن جن جذباتی اور شخصی خصائص سے ابھر کر نمو پاتا ہے ان کی سرسید میں شاید کمی تھی۔ یا دراصل اس فن کی تربیت کسی فرد سے الفت و انس کے جذبہ سے ہوتی ہے۔ اس لئے سخت گیر آدمی سوانح نگار نہیں بن سکتا

سرسید بھی ایک سخت گیر آدمی تھے۔ ان کا ذہن کٹری ضابطہ پسندی کا عادی تھا۔ وہ سخت منطق کی چابک سے ہانکنے والے شخص تھے۔ ان کی اس طبیعت نے ان کو سوانح نگاری کے میدان میں اترنے نہ دیا۔ اس معاملے میں ہم خود سوانح نگار شبلی کو کوئی آئیڈیل سوانح نگار قرار نہیں دیتے۔ وہ بھی طبعاً ادیب ہی تھے۔ اس کے بعد وہ مؤرخ تھے۔ سوانح عمری کو تاریخ یا بعض دوسرے مطالب و معلومات کے اظہار کا ذریعہ بنایا اسی لئے ان کی سوانح عمری میں "شخصیت" کے سوا سب کچھ ہے۔

ان باتوں کے باوجود اردو کی سوانح عمری عرصے تک سرسید کی تحریک سے متاثر رہی۔ یہ اس طرح کہ اس دور کی ساری سوانح نگاری قومی ترقی کے مقصد سے فروغ پاتی رہی۔ اور قوم کی ترقی سرسید کی تحریک کا اصول اولین تھا جس کے تحت اس زمانہ کا سارا ادب مقصدی اور منفعتی بن کر اجتماعی مقاصد کا آلۂ کار بنا رہا۔ مولانا حالی کی اولین سوانح عمریاں سادہ اور ادبی سوانح عمریاں ہیں مگر ان دونوں میں بھی قومی خدمت کا جذبہ پیش پیش ہے۔ ان میں انہوں نے قوم کے لئے خوش طبعی ظرافت اور زندہ دلی کے عمدہ نمونے تیار کئے ہیں مگر باین طور کہ اس سے اجتماعی اخلاق کی اصلاح ہو۔ شبلی کی طرح شرر نے بھی اسلاف میں سے برگزیدہ اشخاص کو منتخب کر کے ان کی سیرتوں کو مشعل راہ بنانے کی اپیل کی ہے شبلی نے جہاں غیر معمولی ہستیوں کی مکمل زندگیوں کو پیش کیا ہے وہاں شرر نے محض دلچسپ (گو قابل توجہ) شخصیتوں کی ہمہ رنگ سیرتوں کے صرف چند پہلوؤں کے خاکے پیش کئے ہیں مگر اس غرض سے کہ قوم کو ان بزرگوں سے بہت کچھ سیکھنا ہے غرض قومی ترقی اور اصلاح ان سب کے پیش نظر رہی۔ اور یہ وہ نصب العین تھا جو سرسید کا دیا ہوا تھا۔ سرسید نے اردو سوانح نگاری کو اور کچھ دیا ہو یا نہ دیا ہو انہوں نے یہ انداز نظر سوانح عمری کو نیا ضرور دیا۔ اس کے سبب اردو سوانح نگاری ادب کی دوسری شاخوں کی طرح قوم اور اجتماع کی خادم بنی رہی۔

اردو میں صحیفہ نگاری کا آغاز انیسویں صدی کی ابتدا میں ہو چکا تھا۔ اردو اخبار (۱۸۳۶ء) اردو کا پہلا سالم اخبار تھا۔ شمس الاخبار (۱۸۲۳ء) ملا جلا اردو و فارسی کا اخبار تھا۔ خالص اردو کا دوسرا اخبار سید الاخبار (۱۸۳۷ء) تھا جو سرسید کے بھائی سید محمد خان کی ادارت میں نکلتا تھا۔ اس اخبار میں سرسید بھی لکھا کرتے تھے۔ سرسید کے لئے یہ ابتدائی تجربہ مفید ثابت ہوا چنانچہ انہوں نے بعد میں بہت سے مفید صحافتی کارنامے انجام دیئے۔ غازی پور میں انہوں نے جو سائنٹفک سوسائٹی قائم کی تھی اس کے نام سے اخبار سائنٹفک سوسائٹی بھی جاری کیا علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ بھی اسی کی بدلی ہوئی شکل تھی۔ اس گزٹ میں ایک زمانے میں پر اگرس اخبار بھی مدغم ہو کر چھپتا رہا۔ مگر ان سب کوششوں میں اہم اور نمایاں درجہ تہذیب الاخلاق کو حاصل ہوا کیونکہ اس میں اخباریت کم اور علمیت زیادہ تھی اس کے مضامین سنجیدہ اور مسلسل ہوتے تھے وہ عام درسطحی اخباری دلچسپی سے زیادہ قوم کا گہرا ذہنی انقلاب کا مقصد پیش نظر تھا۔ یہ اخبار کم ... زیادہ تھا (اور خبر سے یہاں مری مراد علمی رسالے)

سرسید کی صحافت کی اہم بات علم اور صحافت کا پیوند ہے صحافت میں ان کی دلچسپی ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔

تذکر دعوت اور تلقین واصلاح کو اولین درجہ حاصل ہے۔ ان کی صحافت کی روح اس عنوان میں جلوہ گر ہے جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ کی پیشانی پر درج ہوتا تھا۔ اس میں ان کا مطمح نظر یہ بیان کیا گیا ہے "جائز رکھنا چھاپہ کی آزادی کا ہے کام ایک دانا گورنمنٹ کا اور برقرار رکھنا اس آزادی کا ہے کام ایک آزاد رعیت کا" ان الفاظ میں اس عزم اور اس اعلیٰ اصول صحافت کی گونج سنائی دیتی ہے جو ایک صدی کے بعد ہمارے زمانے میں تو قابل تعجب نہیں مگر اس زمانے کی پُرخوف فضا میں ضرور تعجب خیز معلوم ہوتی ہے۔

سرسید کی صحافت میں دو باتیں بڑی چمک اور تابانی رکھتی ہیں۔ اوّل ان کے صحائف کی دیدہ زیبی، ٹائپ کا حسن، اور کاغذ کی عمدگی۔ اس لحاظ سے ان کے اخبار موجودہ ترقی یافتہ یورپ کے اعلیٰ اخباروں اور رسالوں سے کسی طرح کم نہیں۔ دوم ان اخبارات کی معقولیت۔ اخبارات میں واقعات و معاملات پر بے لاگ رائے جس میں بڑی عاقبت بینی، وسعت معلومات اور تعمیری نقطہ نظر جھلکتا ہے۔ یہی ان کے تبصروں کی خصوصیت ہے اور مضامین علمی میں سرسید کی مخصوص معقولاتی اسپرٹ اور حیات قومی کی تشکیل جدید اور زندگی کی تمدنی اساس کا پورا احساس پایا جاتا ہے یہ عقلی اور تجزیاتی اصول صحافت سرسید کی اخبار نویسی کے خاتمے کے بعد آج تک اُردو اخبار نویسی میں پیدا نہ ہوسکا۔

سرسید کے انتقال کے بعد بقول سرسید رضا علی" علی گڑھ میں علمی مذاق کی بڑی بے قدری ہوگئی تھی (اعمال نامہ ص۸۵) تاہم سرسید کے اثرات کچھ دیر تک باقی رہے۔ علی گڑھ کا معارف، مولانا عبدالحلیم شرر کا مہذب اور بڑی معمولی حد تک دل گداز وغیرہ نے سرسید کی صحافتی رسوم و قیود کی بعض باتوں کو قائم رکھا مگر زمانہ بہت بدل چکا تھا۔ ملک کی سیاست بدل رہی تھی، اور بیرونی حوادث سے جذبات اس درجہ مشتعل ہو رہے تھے کہ ٹھنڈی معقولیت کے لئے کوئی گنجائش باقی نہ تھی۔ چنانچہ بیسویں صدی کے ربع اوّل میں اردو صحافت اور مجلہ نگاری کی عمارت سراپا جذبات پر آکر کھڑی ہوگئی۔ اور سیاسی کش مکش نے کچھ ایسی صورت اختیار کرلی کہ "نہ دانا گورنمنٹ" چھاپے کی آزادی کو قائم رکھ سکی اور نہ "آزاد رعیت" اس آزادی کو "برقرار" رکھ سکی۔

اس فضا میں اخبار نویسی نے جو بڑے بڑے نمونے ہمارے سامنے پیش کئے ان میں الہلال، زمیندار اور ہمدرد کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ الہلال ہماری جذباتی صحیفہ نگاری کا لاامثال شاہکار ہے۔ الہلال کی گہری جذباتی اور احساساتی فضا سے قطع نظر، دیدہ زیبی اور دلکشی کے اہتمام کے اعتبار سے اس کو سرسید کے اخبارات کے پہلو میں جگہ دی جاسکتی ہے۔ الہلال میں یہ بات مستزاد تھی کہ اس میں ایک خاص قسم کی ادبیت پائی جاتی تھی نظمیں، افسانے کہانیں لطائف ظرائف اور پھر تصاویر اور رومانیت کا رنگ لئے عنوانات۔ ان چیزوں نے سرسید کے ان صحافتی کارناموں کو کچھ دیر تک نظروں سے بالکل اوجھل کر دیا۔ مگر واقعات پر بحث اور چھان بین اور جذبات سے الگ ہوکر عقلی توجیہہ یہ بات سرسید کے بعد بہت کم لوگوں کو نصیب ہوئی۔ مولانا محمد علی جوہر اگر صرف اخبار نویس رہتے تو شاید وہ سرسید

ثقافت

کے انداز کی کچھ اخبار نویسی کرنے میں کامیاب ہو جاتے مگر سیاست کے پرخروش ہنگاموں نے ان کی اخبار نویسی کو بھی متاثر کیا میری رائے میں سرسید کی صحافتی عقلیت کا انداز ہمارے زمانے میں کسی نے اختیار کیا تو وہ مولانا مہر مدیر انقلاب ہیں۔ یہ مسلم ہے کہ سرسید احمد خان نے مندرجہ بالا علوم وفنون کی طرح خالص ادب کو متاثر کیا۔ اور ادب میں نثر اور اس کے اسلوب پر گہرا اور ہمہ گیر اثر ڈالا۔ یہ بھی تسلیم شدہ امر ہے کہ شاعری کے نقطۂ نظر اور نصب العین میں ان کی تنقیدی تصریحات کے زیر اثر خاص تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ ہر چند کہ ڈراما ان کے دائرہ عمل اور وقتی ضرورتوں سے کچھ خاص مناسبت نہ رکھتا تھا مگر وہ بھی ان کی توجہ سے کلیتہً محروم نہ رہا۔ سرسید کے تقریر رفقائے کار نے یوں تو ڈراما اور اسٹیج کی طرف توجہ نہیں کی مگر "قومی تھیٹر" کے نام سے ۶ر فروری ۱۸۹۴ئہ کو انہوں نے مدرسۃ العلوم کے لئے چندہ جمع کرنے کے لئے اس رسم کی ابتدا بھی کر دی تھی، اگرچہ اس کو انہوں نے "مسخرگی" اور "مطربی" قرار دیا مگر جس سنجیدہ انداز سے انہوں نے اور ان کے رفقا نے یہ تماشا دکھایا اس سے یہ سند ضرور مل گئی کہ ڈراما اور تھیٹر شاعری اور ادب کی دوسری اصناف کی طرح اجتماعی مسائل کا ترجمان اور حیات قومی کا مصلح ہو سکتا ہے۔ اسی طرح فن افسانہ سرسید کے لئے جاذب توجہ نہ ہوا مگر ان کے رفقا کا اس کو اپنا لینا اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ وہ اس صنف ادب کی صلاحیتوں سے یقیناً بیگانہ نہ ہونگے باقی رہی ادبی تنقید سو اس کے اصول ان کی تحریروں میں متفرق طور پر مل جاتے ہیں جن سے ان کے تنقیدی نقطۂ نظر کا اچھا خاصا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان کے زیر اثر جو تنقیدی ادب پیدا ہوا اس پر ان کے فیض خاص کا گہرا نقش معلوم ہوتا ہے۔

ادب کے سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ سرسید نے ادب کی ماہیت اور اس کے نصب العین کے متعلق پرانے نقطۂ نظر کی اصلاح کی۔ انہوں نے یہ بتایا کہ ادب بے کاروں کا مشغلہ نہیں بلکہ عین زندگی ہے یہ صرف لفظوں کی بازی گری نہیں۔ دل اور دلی خیالات کی مصوری ہے۔ ادب کی ساخت اور تخلیق میں دل کی اہمیت پر یہ اصرار ادب کی تقدیس کی پہلی بلند آواز تھی جو اردو ادب میں اٹھائی گئی۔ پھر شاید یہ بھی پہلی مرتبہ ہی احساس ہوا کہ ادب کی تخلیق میں قاری کا وجود بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے" جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے تاکہ دل سے نکلے اور دل ہی میں بیٹھے"۔ سرسید کے اس تصور میں قاری کو اتنی ہی اہمیت نصیب ہوئی ہے جتنی خود ادیب کو حاصل ہے۔ اس لحاظ سے سرسید نے یہ بتایا کہ ادب ایک انفرادی مظاہرہ ہی نہیں بلکہ ایک اجتماعی مجاہدہ و ریاضت ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ جو کچھ لطف ہو مضمون میں ہو اس کے ادا کرنے کا لطف تب ہی ہوگا جب خود مضمون میں "دل" کا عنصر موجود ہوگا۔ سرسید نے یہ سب باتیں نثر کے سلسلے میں لکھی ہیں مگر "علم ادب" پر بھی بخوبی حاوی ہوتی ہیں۔

خالص شاعری کے متعلق بھی سرسید کا نقطۂ نظر اجتماعی اور افادی ہے۔ سرسید نے شاعری کو تہذیب اور شائستگی کا لازمہ اور وسیلہ خیال کیا ہے انہوں نے پرانی شاعری کے متعلق بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ہمارا فن شاعری بدجذبات

کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ضد حقیقی تہذیب الاخلاق کے ہیں" (تہذیب الاخلاق ج ۲-ص ۱۵۴) پرانی شاعری کی بڑی کمزوری سرسیّد کے نزدیک یہ تھی کہ اس میں فطری جذبات کی کمی تھی۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ اس سے تعجب تو پیدا ہوتا ہے مگر اثر نہیں انہوں نے بتایا کہ "شاعری انسان کی طبیعت اور نیچر کا قدرتی اظہار ہے پیراڈائز لاسٹ کچھ چیز نہیں بجز اس کے نہیں کہ انسان کی طبیعت کی حالت کی تصویر ہے" (تہذیب ج ۲ ص ۲۵۱) شکسپیر میں کچھ نہیں بجز اس کے کہ اس نے انسان کا نیچر یعنی قدرتی بناوٹ طبیعت کو بیان کیا ہے جو نہایت موثر انسان کی طبیعت پر ہے" (ایضاً ص ۲۵۲) یہ سب خیالات بنیادی ہیں ان سے آنے والے دَور کی ساری شاعری متاثر ہوئی۔

مولانا حالی کا مقدمہ شعر و شاعری تقریباً انہی خیالات کی زیادہ منظم اور مربوط تفسیر ہے۔ طرز ادا میں سادگی کی اہمیت بے تکلفی اور مدعا نگاری کی ضرورت، شاعری کا اجتماع کے لئے مفید ہونا اور اس کی افادی اور تعمیری صلاحیت یہ سب امور سرسیّد کے ارشادات کی صدائے بازگشت ہیں۔ شبلی کے تنقیدی خیالات میں بظاہر مجددانہ اور مجتہدانہ رنگ نظر آتا ہے مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ ان کی تصریحات میں بھی روح سرسیّد ہی جلوہ گر ہے۔ ہمارے جدید دور ترقی میں تنقیدی ادب کا مطالعہ زیادہ وسیع اور گہرا ہوگیا ہے مگر اسلوب میں سادگی اور سلاست کی روش کا نشان اول تہذیب الاخلاق ہی کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ شعر و ادب کے متعلق کچھ اسی قسم کے خیالات سرسیّد سے پہلے محمد حسین آزاد نے بھی ظاہر کئے تھے مگر اُردو ادب کی رفتار کو آزاد کے خیالات نے بہت کم متاثر کیا ہے۔ سرسیّد کے خیالات ایک بڑی تحریک کا حصّہ تھے اس لئے وہ تحریک کی طرح ہر طرف چھا گئے۔ ان خیالات کے زیر اثر شاعری میں سب سے بڑا اور نمایاں نمونہ حالی نے قائم کیا۔ جن کی شاعری خصوصاً مسدّس گویا تہذیب الاخلاق کی منظوم شرح ہے اور حالی کو اس کا اقرار بھی ہے۔ یہ شاعری ہی نہیں ایک تہذیب کی داستان اور ایک نئی تہذیب کی دعوت بھی ہے اس میں وہ سب کچھ ہے جو سرسیّد کو مطلوب تھا۔

شبلی کی قومی اور سیاسی شاعری بھی سرسیّد کی قومی روح کی تربیت یافتہ ہے۔ بعد کے اکثر قومی شاعروں نے انہی بنیادوں پر بہتر اور عالی شان ترعمارتیں کھڑی کی ہیں۔ اکبر سرسیّد کے تجدّد کے لاکھ مخالف سہی مگر ان کے ذہن کو سرسیّد کی تحریک ہی سے جلا اور روشنی حاصل ہوئی۔ سرسیّد کی مخالفت سے انہوں نے اپنی دکان چمکائی ہے مگر ساز و سامان تو انہیں علی گڑھ سے ہی ملا ہے۔ مخزن میں لکھنے والے اکثر شاعروں کے کلام میں سرسیّد کی روح جلوہ گر ہے۔ آگے چل کر اقبال اگرچہ سرسیّد کی کلاسکیت کے خلاف ایک شدید رد مالوی احتجاج کا درجہ رکھتے ہیں مگر وہ بھی سرسیّد کے اثر سے بے نیاز نہیں سرسیّد نے اپنے تصوّرات میں نیچر کو جو اہمیت دی ہے اس کا اثر انجمن پنجاب کی نیچر پرستی سے زیادہ دیرپا اور مستقل ہے سرسیّد نے شاعرانہ طور پر ہی نہیں بلکہ علمی اور دینی بنیادوں پر نیچر کے تصوّر کو پھیلایا ہے۔ "اگر قرآن خدا کا قول ہے تو نیچر خدا کا فعل ہے"۔ یہ دینی اساس خالص علمی اساس سے بھی زیادہ اثر انگیز ثابت ہوئی چنانچہ نیچر سے سرسیّد کے سب

رفقا نے بڑے لگاؤ کا اظہار کیا۔ شاعری میں سے اسمٰعیل میرٹھی نے نیچر کے مظاہر کو اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا گویا ان کی شاعری سرسید کے مندرجہ بالا قول کا منظوم حاشیہ ہے۔ ان کے بعد اردو شاعری میں نیچر کا جو عنصر ملتا ہے وہ کچھ تو براہ راست مغربی ادب سے ماخوذ ہے مگر مغربی ادب کے لئے ذہن و فکر کو آمادہ کرنے میں سرسید نے جو حصہ لیا اس سے انکار ممکن نہیں اردو میں مضمون نگاری کی تحریک بھی عملاً سرسید نے ہی اٹھائی۔ مضمون سے میری مراد وہ صنف ہے جسے انگریزی میں ESSAY کہا جاتا ہے تہذیب الاخلاق کے ذریعے انہوں نے مضمون لکھنے کی وہ روش عام کی جو ان کے بعد ترقی پا کر لطیف، عمدہ، فرحت بخش اور خوشگوار ادبی مضمونوں کی صورت میں متشکل ہوئی۔ سرسید کے سب مضامین پر ESSAY کی شرائط پوری نہیں ہوتیں مگر انہوں نے متعدد مضامین ایسے لکھے جن کو ہم اس صنف کا مناسب نمونہ قرار دے سکتے ہیں۔

سرسید نے تہذیب الاخلاق کو سٹیل اور ایڈیسن کے مشہور رسائل سپکٹیٹر اور ٹیٹلر کے نمونے پر ڈھالنا چاہا تھا۔ چنانچہ انہوں نے ان کے بعض مضمونوں کا چربہ بھی اتارا۔ مگر ان میں اور سرسید کے مطمح نظر اور طریق کار میں یہ واضح فرق پایا جاتا ہے کہ جہاں ان انگریز انشاپردازوں نے مذہبی مناقشات اور فرقہ و جماعت کی بحثوں سے اجتناب کیا ہے وہاں سرسید کا مضمون خاص یہی ہے۔ اس کا انہیں خود بھی احساس تھا۔ اردو مضمون نگاری پر سرسید کے جہاں بڑے بڑے احسانات ہیں وہاں یہ خاص بات نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ ان کے اس مناظرانہ انداز نے اس دور کے اکثر مضمون نگاروں کو بلند پایہ مضمون نگار نہ بننے دیا۔ ان کے سب رفقا ایک جامد اور خشک نقطہ نظر کے ترجمان تھے۔ انکی مضمون نگاری احقاق حق اور تردید باطل کے لئے تھی۔ ان سب کا عقیدہ یہی تھا کہ "وہی مسائل انجام کو ہر دلعزیز ہوتے ہیں جو بعد مباحثہ قائم رہتے ہیں۔" (سرسید۔ تہذیب الاخلاق) چنانچہ ان سب کے مضامین میں مباحثہ و مجادلہ کی یہ فضا قائم ہے۔ سرسید کے بعد ان کے سب سے بڑے مضمون نگار دوست شبلی کا تو ہر مقالہ ایک ادبی یا علمی مجادلہ ہے جس میں اپنے دعوے کو تسلیم کرانا اور بزور تسلیم کرانا مضمون نگار کا مقصد وحید معلوم ہوتا ہے پڑھنے والے کو وہ تفریح، وہ دل نشینی، وہ خواب آلود سرور جو کسی عمدہ مضمون کا ثمر خاص ہے بہت کم میسر آتا ہے۔ محسن الملک کے طولانی مضامین، ذکاء اللہ کی طومار نویسی، چراغ علی کی معقولاتی اور معذرتی تحریریں معلومات افزا ہوں تو ہوں مگر مسرت بخش اور سرور انگیز ہرگز نہیں۔ البتہ حالی اچھے مضمون نگار ہو سکتے تھے مگر انہوں نے مضمون کم لکھے۔ آگے چل کر شرر نے کچھ خوش رنگ پھول پیش کئے مگر ان کے مضامین خاکے اور مرقعے ہیں۔ ان کے میدان کمال بہت سے ہیں وہ اس صنف کے پرستار خاص نہ بن سکے۔ وحید الدین سلیم اچھے مضمون لکھ سکتے تھے مگر ان کی علمی نکتہ آفرینی اور فلسفیانہ تجزیہ پسندی ان کی راہ میں حائل ہوئی۔

اردو مضمون نگاری کی تاریخ کا یہ پہلو تعجب انگیز ہے کہ ابتدا میں اس فن کو جس علی گڑھ تحریک کی منطقی اور "کلاسیکی" روح سے نقصان پہنچا آگے چل کر اسی علی گڑھ کے نئے ماحول اور نئی پُرمسرت زندگی کی رومانیت پرور فضاؤں سے اسکو

بڑھنے اور پھلنے پھولنے کا موقعہ بھی ملا۔ چنانچہ اُردو کا اولین اور غالباً عظیم ترین مضمون نگار بھی علی گڑھ کی خاک سے ہی پیدا ہوا۔ وہ سجاد حیدر یلدرم تھا۔ اب وہ وقت آگیا تھا جب علی گڑھ کے قلم کاروں کے سامنے صرف سرسیّد کے نمونے ہی نہ تھے۔ بلکہ مغربی خصوصاً انگریزی ESSAY کے بڑے بڑے نادر شاہکار نظر افروز اور دل فریب ثابت ہو رہے تھے۔ سجاد حیدر یلدرم نہ صرف انگریزی ادب سے بہرہ ور تھے انہیں ترکی ادب سے بھی واقفیت اور دلچسپی تھی۔ ان سب باغوں سے انہوں نے پھول چنے اور خیالستان کے گلستان اور گل و گلزار کھلا دیے۔ یہ پھول اگرچہ دوسرے دیس کا رنگ ڈھنگ رکھتے ہیں مگر ان کا مالی سرسیّد ہی کے گھرانے کا ایک فرد ہے۔ اس لئے ان گلدستوں کے لئے بھی اُردو والے اسی باغبان اعظم کے مرہون احسان ہیں۔ بعد کی مقالہ نگاری جن جن روشوں پر چلی اور ترقی کرتی رہی وہ ایک ایسا باب ہے جسے اس داستان سے الگ ہی رکھا جائے تو مناسب ہے۔ مگر یہ کہنا بے محل نہیں کہ رفقائے سرسیّد کی علمی کاوشوں سے قطع نظر، ادب کے جس میدان پر فرزندان علی گڑھ تقریباً بلا شرکت غیرے اب تک قابض ہیں وہ مضمون نگاری ہی کا میدان ہے۔ چنانچہ اس صنف میں بڑے بڑے نام انہی لوگوں کے ہیں جو کسی نہ کسی طرح علی گڑھ سے وابستہ رہ چکے ہیں۔ اُردو میں مزاح نگاری کی ابتدا آغاز کار میں سرسیّد کی مخالفت کے ماحول میں ہوئی (اودھ پنچ اور اکبر کی نظمیں سیّد صاحب کی مخالفت کے لئے وقف ہیں) مگر اس فضا میں طنز و مزاح کو بڑی ترقی ہوئی۔ اسے بھی بالواسطہ سرسیّد کا فیضان کہا جا سکتا ہے یہ مختصر جائزہ ہے اُردو ادبیات پر سرسیّد کے اثرات کا۔ میرے خیال میں سرسیّد کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ انہوں جدید مغربی خیالات کو قبول کرنے کیلئے ذہن کو آمادہ کیا۔ انہوں نے بقول علی سردار جعفری "جمہوری ادب" کی بنیاد رکھی اور سائنسی عقل پسندی کو اپنی مخصوص کمزوریوں کے باوجود عام کیا چنانچہ اُردو میں لکھنے پڑھنے کی تمام تحریکیں سرسیّد کے ان رجحانات کا عکس لئے ہوئے ہیں۔ اور مہدی الافادی کے اس خیال سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ "نئی نسل تمام تر تہذیب الاخلاق کی پروردہ ہے"۔ ادب میں بھی اور زندگی میں بھی۔ جدید زمانے میں کسی فرد واحد نے اُردو ادب اور عام زندگی کو اتنا متاثر نہیں کیا جتنا تنہا سرسیّد نے کیا۔

(علی گڑھ میگزین)

ثقافت
ایک حکایت

دُعَاء

فقط انسان ہی نہیں، ہر ذی حیات، ہر ذی شعور اپنے اندر کچھ آرزوئیں رکھتا ہے۔ یہی آرزوئیں دُعا ہیں۔ کون ہے جو اپنی آرزوؤں کی تکمیل نہیں چاہتا؟ آرزوئیں جائز بھی ہوتی ہیں اور ناجائز بھی، عارضی بھی اور مستقل بھی۔ چھوٹی بھی اور بڑی بھی، ممکن بھی اور محال بھی۔ آرزوؤں کا اظہار کئی طرح ہوتا ہے۔ نوگرفتار پرندہ قفس میں پھڑپھڑاتا ہے۔ یہ اس کی آرزوئے آزادی کے اظہار کا ایک طریقہ ہے۔ شیرخوار بچہ ہے روتا ہے اور یہ خواہش شیر کے لئے ایک اندازِ اظہار ہے۔ اور ایک گویا انسان زبان سے کچھ الفاظ نکالتا جو اظہارِ آرزو کا ایک دوسرا ڈھنگ ہے۔

ہر آرزومند اپنی آرزو کی تکمیل کے لئے کچھ نہ کچھ ہاتھ پاؤں بھی مارتا ہے۔ کچھ کوشش وسعی اور کچھ جدوجہد کرتا ہے جو تکمیلِ آرزو کا پہلا قدم ہے۔ طائرِ نوگرفتار کا پھڑپھڑانا اور طفلِ گرسنہ کا رونا اسی کا ظہور ہے۔

سمجھدار انسان بھی کوئی نہ کوئی کوشش ضرور کرتا ہے اور اس کی کوشش کا رُخ کسی ایسی سمت ہوتا ہے جہاں اسے تکمیل آرزو کا زیادہ یقین ہو۔ جیسے پیاس لگے گی وہ گھڑے کی طرف جائے گا گھڑی کی طرف نہیں جائے گا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان اپنی ہر آرزو پوری کرنے کا سامان ہمیشہ نہیں پاتا، بسا اوقات اس پر یہ منزل بھی آتی ہے کہ جب اسے تکمیل آرزو کا کوئی سامان نظر نہیں آتا، اس وقت وہ ایسی شئے کی تلاش کرتا ہے جو تکمیل آرزو کی قدرت رکھتا ہو۔ وہ دیکھتا ہے کہ جن ذرائع سے ہمارا کام چلتا ہے وہ نہ فقط یہ کہ کسی موقع پر بے بس ہو جاتے ہیں بلکہ وہ خود مجبور ہو کر اپنی تکمیل آرزو کے لئے کسی اور ذریعے کے محتاج ہو جاتے ہیں۔

یہی وقت ہوتا ہے جب کہ انسان ایک ایسی بالاتر ہستی کی طرف رجوع کرتا ہے جو خود کسی کی محتاج نہیں ہوتی اور سب اس کے محتاج ہوتے ہیں۔ پھر وہ اس کے سامنے اپنی آرزوئیں پیش کرتا ہے اور وہ آرزوئیں الفاظ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں اور ان ہی کے مجموعے کا نام دعا ہو جاتا ہے۔

یہ دُعائیں صحیح بھی ہوتی ہیں اور غلط بھی، بلند بھی اور پست بھی، مختصر بھی اور طویل بھی، جامع بھی اور جزئی بھی بے محل بھی اور برمحل بھی، بے وقت بھی اور بروقت بھی۔ اس لئے ضروری ہے کہ دعا کے لئے ایسے ضروری آداب بنائے جائیں جو امکان قبول کو زیادہ سے زیادہ قریب لے آئیں۔

احادیث میں ہمیں دعا کی بعض بڑی ضروری جزئیات ملتی ہیں جن کا پیش نظر رکھنا ہر دعا کرنے والے کے لئے

ضروری ہے۔ مثلاً یہ کہ دعا کے لئے یقین بڑی ضروری چیز ہے ارشاد ہوا کہ:

ادعوا اللّٰہ و انتم موقنون بالاجابۃ ۔۔۔ (رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ)

قبولیت کا یقین رکھتے ہوئے اللہ سے دعا کیا کرو

دیکھنے میں یہ ذرا سی بات معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقۃً یہ یقین ایک ایسا مرکزی نقطہ ہے جہاں کائنات کی ساری توانائیاں سمٹی ہوئی ہوتی ہیں ع جو ہو ذوقِ یقین پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں۔ اگر یقین نہ ہو تو اس کا لازمی نتیجہ "یاس" ہوگا جو کفر ہے از روئے قرآن۔

یا مثلاً یہ کہ قبول دُعا کے لئے صبر و انتظار بھی ضروری ہے۔ ارشاد ہوا:

یستجاب لاحدکم ما لم یعجل یقول قد دعوت ربی فلم یستجب لی۔ (رواہ الستۃ الا مالکا عن ابی ہریرۃ)

بعض لوگوں کی دعا اس وقت قبول ہوتی ہے کہ وہ جلدی نہ مچائیں اور یہ نہ کہیں کہ: میں نے اللہ سے دعا تو کی مگر اس نے قبول نہ کی۔

قبول دعا کا بھی ایک خاص نظام ہے جو ہماری جلد بازیوں کا پابند نہیں۔ اس لئے دعا قبول ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اسی آن اس کا ظہور ہو جائے۔ اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے لئے ایک کامیاب آدمی ہونے کی دعا کرے اور وہ دُعا قبول ہو جائے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسی وقت وہ جوان اور ادھیڑ ہو کر ایک کامیاب انسان بن جائیگا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دعا قبول تو ہوگئی مگر اس کا ظہور اپنے وقت ہی پر ہوگا۔ اسی طرح زندگی کے دوسرے معاملات ہیں۔ دعا قبول ہونے کے باوجود اس کا ظہور اسی آن ہونا ضروری نہیں۔ اس لئے جلدی مچانا تو گویا خدا کو اپنی آرزوؤں کا پابند بنانا ہے، دعا کبھی نامقبول نہیں ہوتی۔ دعا ہوتی ہی ہے قبول ہونے کے لئے لیکن اس کی قبولیت کی کئی شکلیں ہوتی ہیں مثلاً:

(۱) مطلوبہ چیز اسی طرح حاصل ہو جاتی ہے جس طرح بندے کی آرزو تھی۔

(۲) کسی دوسری شکل میں وہی چیز حاصل ہو جاتی ہے۔

(۳) اس کے برابر کوئی آنے والی آفت ٹل جاتی ہے۔

(۴) ویسی ہی کوئی دوسری نعمت مل جاتی ہے۔

غرض دعا رائگاں نہیں جاتی۔ اور اس مضمون کو ایک حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ:

ان ربکم حی کریم یستحی من عبدہ اذا رفع الیہ یدیہ ان یردھما صفرین خائبتین۔

(رواہ ابوداؤد والترمذی عن سلمان)

اللہ تعالیٰ زندہ وسخی ہے۔ جب بندہ اس کے آگے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اسے خالی اور نامراد واپس کرتے شرم محسوس کرتا ہے۔

یہاں حیّ (زندہ) کا لفظ خاص طور پر قابلِ غور ہے۔ حی اور یستحی (حیا کرنا) دونوں کا مادّہ ایک ہے۔ خدا کی "حیات" کا لازمی تقاضا اس کی "حیا" بھی ہے اور اس کی حیا مانگنے والے کو نامراد واپس کرنا پسند نہیں کرتی۔

غرض دعا اتنی بڑی قوت ہے کہ اسے کہیں سلاح المومنین (مومن کا ہتھیار) کہا گیا ہے اور کہیں مخ العبادۃ (عبادت کا مغز) بتایا گیا ہے۔ اور انتہا تو یہ ہے کہ قضا و قدر کے مقابلے میں اسے زیادہ وزنی بتایا گیا ہے۔ ارشاد ہے کہ:

لا یردّ القضاء الا الدعاءُ (ترمذی)

دعا تقدیر کو بھی بدل دیتی ہے

دعا کا بڑا فائدہ تو یہ ہے کہ اس سے انسان خود ایک صحیح راستے پر لگ جاتا ہے۔ اپنے اندر ایک ایسی غیر معمولی تسکین و تقویت پاتا ہے جو دنیا کی کسی دوسری چیز سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ نیز دعا کرنے والے کے اندر خدا پر اور خود اپنے اوپر ایک عجیب اعتماد پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم تمام باتوں سے قطع نظر کر لیں تو اتنا بے تامل کہا جا سکتا ہے دعا خود آپ اپنی جزا ہے۔ یہی کیا کم نعمت ہے کہ بندہ کچھ دیر اپنے مالک سے سرگوشیاں (مناجات) کرتا رہتا ہے۔

صرف ہمارا ہی نہیں بلکہ دنیا کے بے شمار انسانوں کا تجربہ ہے کہ جہاں دنیا کی تمام ممکنہ تدبیریں بے کار ہو گئی ہیں وہاں صرف دعاؤں نے تقدیر بدل دی ہے۔ شکستِ جنگ فتح سے بدل گئی اور مایوس العلاج بغیر دوا کے تندرست ہو گیا۔

یقیناً دعاؤں کا مطلب ترکِ تدبیر نہیں۔ ترکِ اسباب تو مسبب الاسباب کے ساتھ استہزا کرنا ہے۔ اور الٹی تدبیر کر کر کے دعائیں کرنا خود دعا کے ساتھ مذاق کرنا ہے۔ دعا سے بلا شبہ توکل علی اللہ پیدا ہوتا ہے لیکن توکل کے معنی ترکِ اسباب نہیں۔ تدبیر بھی دعا ہی کی طرح ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص وظیفۂ ازدواج ادا کئے بغیر ایک صالح اولاد کی تمنا اور دعا کرتا رہے تو اس کی یہ دعا ہرگز قبول نہ ہو گی کیونکہ وہ جو کچھ دعا کرتا ہے اس کی تدبیر اس سے بالکل برعکس کر رہا ہے۔ پس دعا کا مطلب ہرگز ترکِ اسباب نہیں بلکہ دعا کی ہی اس لئے جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تدبیر و اسباب مہیا فرما دے اور دعا کرنے والا اس پر عمل کر کے اپنی آرزوؤں کی تکمیل کرے۔

(محمد جعفر ندوی)

طابع و ناشر: خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم مطبوعہ: حمایتِ اسلام پریس لاہور مقامِ اشاعت: ۲ کلب روڈ۔ لاہور

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے

ریاض السنت

مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت آٹھ روپے

تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول پانچ روپے۔ دوم چھ روپے آٹھ آنے

سوم پانچ روپے بارہ آنے

ISLAM & COMMUNISM

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 8/-

ISLAMIC IDEOLOGY

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

MOHAMMED THE EDUCATOR

Robert L. Gulick

Rs. 3/8/-

WOMEN IN ISLAM

Mazharuddin Siddiqi

Rs. 5/12/-

THE FALLACY OF MARXISM

Dr. Rafiuddin

Re. 1/-

ISLAM & THEOCRACY

Mazharuddin Siddiqi

Rs. 1/8/-

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE & SOCIETY

Mazharuddin Siddiqi

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 8/-

Institute of Islamic Culture

CLUB ROAD, LAHORE

ثقافت

مدیر
خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور
پاکستان

۱۹۵۷
اگست

ماہنامہ ثقافت لاہور

اگست ۱۹۵۷ء

★

جلد ۵ نمبر ۲

★

سالانہ: آٹھ روپے
فی پرچہ: بارہ آنے

ناشر: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

تاثرات

آغاخاں مرحوم

موت بھی کتنی بے مروّت اور تنگ حوصلہ ہے۔ وہ شخص جو لاکھوں انسانوں کا محبوب مقتدیٰ ہے جس کے اشارۂ چشم و ابرو پر اشرفیاں نچھاور ہوتی تھیں۔ جو موتیوں اور جواہر میں تلتا تھا اور جو ایسی کامیاب و کامران زندگی گزار رہا تھا۔ کہ کم لوگوں کو نصیب ہوگی۔ اس کو بھی اس کی نگاہِ حاسدانہ نے برداشت نہیں کیا۔ آغاخاں کی موت سے گویا ایک دور اور عہد کا خاتمہ ہوگیا ہے۔ یہ اُرسٹوکریسی، یہ شان و شکوہ اور اس کے ساتھ ساتھ مشیخت و رہنمائی کی اس درجہ اونچی مسند اب کسے حاصل ہوگی۔ ان کے تعلقات گوناگوں کا حلقہ اتنا وسیع تھا۔ کہ اس میں بڑے بڑے سلاطین، دنیا بھر کے امراء اور صاحبانِ ثروت، اہلِ علم و ادب اور عظیم سیاسیین سب داخل تھے۔ ان کی سب سے بڑی خوبی ہمارے نزدیک یہ تھی، کہ اُنہوں نے اپنی جماعت اور فرقے میں تعصب نہیں اُبھرنے دیا۔ یعنی خود بھی ہمیشہ جمہور کے قریب تر رہے اور جماعت کو بھی الگ تھلگ نہیں رہنے دیا۔

جو لوگ اسمٰعیلی عقائد و افکار سے ذرا بھی واقفیت رکھتے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ اہلِ سنت سے ان کے تعلقات کی کیا نوعیت ہوسکتی تھی۔ لیکن مرحوم کی صحیح اسلامیت، ان کے گہرے تدبّر اور اس موانست قلبی کی وجہ سے جو ان کو مسلمانانِ عالم سے تھی، کبھی ایسا نہیں ہُوا کہ وہ اسلامی مصالح سے بیگانہ رہتے ہوں۔ یہی سبب ہے کہ جب بھی ضرورت پڑی، مرحوم نے اس کو محسوس کیا اور اپنے مال و دولت اور اثر و رسوخ سے مسلمانانِ عالم کی فیاضانہ مدد کی۔ اور اس کو اپنے لئے سرمایۂ آخرت سمجھا۔ تعلیم اور عالم اسلامی کے اتحاد سے ان کو حد درجہ شغف تھا۔ سابق گورنر جنرل مرحوم غلام محمد صاحب کا کہنا ہے کہ جب انہیں معلوم ہُوا کہ ہم ترکی اور ایران سے اپنے سیاسی مراسم خصوصیّت سے بڑھا رہے ہیں۔ اور پوری اسلامی دنیا سے اپنے تہذیبی و ثقافتی روابط کو مضبوط تریں بنیادوں پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ تو یہ کراچی آئے اور میری علالت و نقاہت کے باوجود مجھ سے گرم جوشی کے ساتھ بغلگیر ہوئے، جس کا کم از کم میں اس وقت قطعی متحمل نہ تھا۔ یہی نہیں اس خبر پر اپنے درجہ و منصب کا خیال کئے بغیر میرے کمرہ میں مستانہ وار جھوٹے اور ناچے

اورجب میں نے اس حد سے بڑھی ہوئی جذباتیت کی وجہ دریافت کی، تو کہنے لگے "بھائی! میں ان خوش نصیب لوگوں میں ہوں، جن کی بہت سی تمنائیں اس دنیائے دون میں پوری ہوئیں۔ میں ایک عرصہ سے عالم اسلامی کے اتحاد کا خواب دیکھ رہا تھا، جو پورا ہونے میں نہیں آتا تھا۔ دل چاہتا تھا کہ اپنی زندگی ہی میں تمام مسلمانوں کو متحد دیکھوں، مگر بدقسمتی آڑے آتی، اور حالات نے کبھی ایسے امکانات کو فروغ نہ دیا۔ اب جبکہ اس خواب کی تعبیر عملاً سامنے آگئی ہے، تو میرے لئے خوشی کو چھپانا ممکن نہیں رہا۔ یہ آرزو، میری آخری آرزو تھی جو اللہ کے فضل سے پوری ہوئی۔ لہٰذا اب میں اگر مر جاؤں، تو مجھے بالکل افسوس نہیں ہوگا۔"

مرحوم ہمیشہ مغرب میں رہے اور ٹھاٹھ سے زندگی بسر کی۔ ذوق و طرزِ حیات کے اعتبار سے اس کا گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ کہ ان کے پہلو میں ایک مومن کا دل ہے اور ایسا دل ہے کہ جس میں اللہ کی محبت اور عشقِ رسول کے لطائف کے لئے گنجائش نکل سکتی ہے۔ لیکن ان کی خود نوشت سوانح سے اندازہ ہوتا ہے۔ کہ یہ شخص جامع اسداد ہے۔ بیک وقت یہ مغرب کی تہذیب و ثقافت کا دلدادہ بھی ہے، اور مشرق کی اداہائے دلنواز پر نازاں بھی۔ یہاں دولت و ثروت کی فراوانیوں نے اِسے زندگی کے تعیشات سے اچھی طرح مالا مال کر رکھا ہے۔ وہاں اسلام کی دولت سے بھی اس کو بہرہ وافر ملا ہے۔

وفات سے پہلے ان کے نائب سے متعلق چہ میگوئیاں ہو رہی تھیں۔ خیال یہ تھا کہ شاید یہ شہزادہ صدرالدین کو نامزد کر جائیں۔ مگر اُنہوں نے معاملہ کے ہر ہر پہلو پر دیانتداری سے نظر ڈالی۔ اور اس نتیجے پر پہنچے، کہ بیٹوں کے بجائے ان کا پوتا اس منصب کا زیادہ اہل ہے۔ جو فی الحال پڑھ رہا ہے، اور اس لائق ہے کہ اپنے مزاج اور سیرت کو اس نئے منصب کے شایانِ شان بنائے۔ اس تدبّر اور دور اندیشی کی داد نہیں دی جا سکتی۔ غور فرمائیے، جماعتی مصالح کا ان کو کس درجہ خیال تھا۔ ورنہ اگر وہ چاہتے تو علی یا صدرالدین کو آسانی سے منتخب کر سکتے تھے۔ کیونکہ ان کی جماعت کی عقیدت و محبت کا یہ حال ہے۔ کہ وہ اس پر کسی حالت میں بھی معترض نہ ہوتی۔ اور بغیر چون وچرا کے اس فیصلہ کو مان لیتی۔ مگر اُنہوں نے جماعت کے وقار کے پیش نظر وہ نہیں کیا جو ایک شفیق باپ کو کرنا چاہیئے تھا۔ بلکہ ایسے طرزِ عمل کا ثبوت دیا ہے، جو ایک گروہ کے ذمہ دار اور صاحبِ تدبیر رہنما کے حسبِ حال تھا۔

ہماری یہ دعا ہے کہ ان کے جانشین کو بھی اللہ تعالےٰ ان خوبیوں سے نوازے۔

محمد حنیف ندوی

رفتارِ ادب

فکرِ اقبال

اردو زبان میں اقبال پر، اس کی شاعری پر، اس کے پیام پر، اس کی تعلیم و تلقین پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے۔ اقبال نے اپنی گرمیٔ سخن سے ایک نئی ملّت پیدا کی، ایک نئے ملک کی تشکیل و قیام کا سبب بنا۔ اقبال نہ ہوتا تو جدید تعلیم یافتہ طبقہ مذہب و ملّت سے بیگانہ ہو چکا ہوتا۔ وہ اقبال ہی تھا جس نے مردِ مسلماں کو للکارا:

کبھی اے نوجوانِ مسلم تدبّر بھی کیا تو نے
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا؟

وہ اقبال ہی تھا جس نے کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دیا، جس نے ایک لبِ گور قوم میں زندگی کا ولولہ اور حوصلہ پیدا کیا۔ اقبال بہ ظاہر شاعر تھا، لیکن درحقیقت وہ حکیمِ اُمت تھا، مفکرِ ملّت تھا، ناخدائے قوم تھا۔ اقبال کی مختلف اور متنوع حیثیتوں پر مختلف اربابِ قلم لفظ و معنی کی گل کاریوں کے جوہر دکھا چکے ہیں لیکن ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی نئی کتاب "فکرِ اقبال" اپنے اندازِ بیان، اسلوبِ تحریر، فکر کی گہرائی، خیال کی گیرائی اور فلسفۂ اقبال کی دلآویز اور سحر طراز ترجمانی کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔ اس کتاب کے پڑھ لینے کے بعد اقبال کی صحیح تصویر آنکھوں کے سامنے اُبھر آتی ہے۔

یہ کتاب بیس ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں اقبال کی شاعری کے ارتقائی منازل پر خوبی اور خوش اسلوبی سے بحث کی ہے۔ دوسرے میں ۱۹۰۵ تک کے کلام پر ایک نظر ڈالی ہے تیسرے میں ۱۹۰۸ تک کا کلام زیرِ بحث آیا ہے۔ چوتھے میں ۱۹۰۸ کے بعد کے کلام پر تنقید کی ہے۔ پانچویں میں بتایا ہے کہ اقبال کی نظر میں اسلام کیا ہے؟ چھٹے میں اقبال کو "شاعرِ انقلاب" کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ساتویں میں یہ دکھایا ہے کہ مغربی تہذیب و تمدّن پر اقبال کی نکتہ چینی کا انداز کیا ہے؟ آٹھویں میں اشتراکیت پر مکمل کر بحث کی ہے۔ نویں میں جمہوریت پر اقبال کے تاثرات پیش کئے ہیں۔ دسویں میں عقل پر اقبال کی تنقید پیش کی ہے گیارہویں میں اقبال کا تصوّرِ عشق نمایاں کیا ہے۔ بارہویں میں تصوّف اور اقبال پر گفتگو کی گئی ہے۔ تیرہویں میں اسرارِ خودی کے رموز بے نقاب کئے گئے ہیں۔ چودھویں میں بتایا ہے کہ اقبال خود اپنی نظر میں کیا ہیں؟ پندرہویں میں گلشنِ رازِ جدید پر بحث و گفتگو ہے اور بلاشبہ یہ باب اپنی معنویت کے اعتبار سے بہت زیادہ بلند پایہ ہے۔ سولہویں میں فنونِ لطیفہ اور اقبال کو رو برو دکھایا ہے۔ سترہویں میں ابلیس

اٹھارھویں میں رموزِ بے خودی۔ انیسویں میں اقبال پر اعتراضات اور بیسویں میں خلاصۂ افکارِ اقبال پر بڑی سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ آخر میں علامہ اقبال کے معرکہ آرا سات انگریزی خطبات کا خلاصہ بھی خلیفہ صاحب نے بڑے عام فہم اور دل نشیں انداز میں کر دیا ہے۔ اقبال کے یہ خطبات اتنے عسیر المعنی ہیں کہ جو لوگ فلسفہ کی بڑی بڑی ڈگریاں رکھتے ہیں وہ بھی ان کے فہم پر قادر نہیں نہ کہ تفہیم پر لیکن خلیفہ صاحب نے دریا کو کوزہ میں بند کر کے دکھا دیا ہے۔

کتاب کے شروع میں خلیفہ صاحب نے نذرِ عقیدت کے طور پر اپنی وہ اثر انگیز نظم درج کر دی ہے جو اقبال کی وفات پر انہوں نے لکھی تھی، ایک بند آپ بھی سُن لیں:

سچ تلخ تھا لیکن اسے شیریں کیا تو نے
تلخابۂ غم کو شکر آگیں کیا تو نے!
تعلیم خودی دے کے خدا بیں کیا تو نے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں کیا تو نے
پر ٹوٹے تھے جن کے انہیں پرواز سکھائی
گونگے تھے جو انساں انہیں آواز سکھائی

کتاب کے آغاز میں فاضل مصنّف نے اقبال کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے:

"اقبال شاعر بھی ہے اور مفکّر بھی، وہ حکیم بھی ہے اور کلیم بھی، وہ خودی کا پیغامبر بھی ہے۔ اور بے خودی کا رمز شناس بھی۔ وہ تہذیب و تمدّن کا نقاد بھی ہے اور محی الملّت والدین بھی۔ وہ توقیر آدم کا مبلّغ بھی ہے اور تحقیر انسان سے دردمند بھی۔ اس کے کلام میں فکر و ذکر ہم آغوش ہیں اور خبر و نظر آئینہ یک دیگر ——!"

اس سے بڑھ کر اقبال کی جامع و مانع تعریف اور کیا ہو سکتی ہے؟

اقبال کی مشہور نظم - اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو —— پر تبصرہ کرتے ہوئے فاضل مصنّف نے کتنے پتہ کی بات کہی ہے:

"اگر روسی زبان میں اس کا ترجمہ ہو سکتا اور وہ لینن کے سامنے پیش کیا جاتا، تو وہ اسے بین الاقوامی اشتراکیت کا ترانہ بنا دینے پر آمادہ ہو جاتا، یہ نظم کمیونسٹ مینی فسٹو کا لب لباب ہے اور محنت کشوں کے لئے انقلاب بلکہ بغاوت کی تحریک ——!"

کتاب کا ہر باب گنجینۂ معنی ہے۔ بزمِ اقبال (کلب روڈ۔ لاہور) نے بڑے اہتمام سے خوشنما اور دیدہ زیب ٹائپ میں چھاپا ہے۔ قیمت صرف دس روپے۔

رئیس احمد جعفری

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رومی کی چند تشبیہات

(۲)

عقل اور وجدانِ حیات میں کیا فرق ہے اس کی بابت زمانہ حال میں حکیم برگساں نے بڑی تحقیق اور نکتہ آفرینی سے ایک فلسفے کی تعمیر کی ہے۔ علامہ اقبال بھی اس کے مداح اور اس سے متاثر تھے۔ برگساں کے اساسی عقائد اور عارفِ رومی کے افکار میں اس بارے میں بے حد مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ ہماری رائے ہے کہ عارف رومی کو ان حقائق کے متعلق علم الیقین کے علاوہ عین الیقین اور حق الیقین بھی حاصل ہے۔ بہر حال علمی سطح پر دونوں ایک ہی قسم کی باتیں کرتے ہیں۔ برگساں کہتا ہے کہ عقل استدلالی جو استخراج اور استقرا سے کام لیتی ہے اس کا کام اس مادی عالم میں جسمانی افادیت ہے۔ خارجی فطرت کا فہم اور حیاتیات کے اغراض کے لئے اس کی تسخیر وجدان کی تنویر سے الگ چیز ہے برگساں نے اپنی آخری کتاب میں جو اس نے مذہب اور اخلاق پر لکھی ہے اس کا اقرار کیا ہے کہ وجدانِ حیات جسے عشق کہنا چاہیئے وہ انبیاء اور اولیا میں پایا جاتا ہے اسی لئے ان کی اخلاقیات عام قبیلوی اور قومی پیکارِ حیات سے ماخوذ نہیں ہوتی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عقل خواہ کتنی حکیمانہ ہو جائے۔ ذرّوں کا دل چیرے یا فلک پیمائی کرے۔ اپنی اصلیت میں مادی عالم سے توافق پیدا کرنے کا کام کرتی ہے۔ اس سے ماوریٰ وجدانِ حیات ہے جو نہ مکانی ہے اور نہ زمانی۔ اس کے اندر جو زمان ہے اس کو ماضی حال اور مستقبل کی تقسیم سے کوئی واسطہ نہیں۔ وہ ایک تخلیقی میلان اور سیلان ہے مولانا روم اس افادی عقل کو کبھی عقل جزوی کہتے ہیں اور کبھی عقلِ حیلہ جو۔ اس عقل سے جو علم پیدا ہوتا ہے وہ بہت محدود ہوتا ہے اور نوعِ انسان عام طور پر اس کو بے تحقیق تقلیداً اخذ کرتی رہتی ہے۔ نوع کا مجموعی تجربہ عام انسانوں کا ورثہ بن جاتا ہے۔ حکیمانہ تحقیق کے نتائج تقلیداً عام ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ایسے علم کو مولانا علم تقلیدی کہتے ہیں ایک دلچسپ تجنیس میں عقل موسوی اور عقل موشی کا مقابلہ کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ہماری جزوی اور مادہ آلودہ عقل کا کام چوہے کا کام ہے جو خاک سے گہرا تعلق رکھتا ہے اور افلاک سے بھی واسطہ نہیں رکھتا۔ فرماتے ہیں کہ میں اس کو چوہا اس لئے کہہ رہا ہوں کہ اس عقل کی جائے معاش یہی عالم خاکی ہے۔ زمین کھود کر کاشتکاری کرنا زمین کی اتھاہ گہرائیوں میں کانیں کھود کر زر و جواہر اور دیگر ضروری مواد نکالنا، غرضیکہ ہر طرح سے معاشی سطح کو بلند کرنا اس کا مقصود ہوتا ہے۔ اب تو مغربی ممالک میں انسان واقعی چوہوں کا کام کر رہا ہے۔ ہر بڑے شہر میں زیرِ زمین ہزاروں میلوں کی سرنگیں بنا ڈالی ہیں۔ یہ عقل

یہاں خرید و فروخت کے کام آتی ہے لیکن اللہ کے ساتھ کوئی سودا نہیں کرسکتی۔ غیب کا وجدان تو ایسی نادر چیز ہے کہ خضر کے مقابلے میں موسیٰ کے لئے بھی اوّل مرحلہ میں قابلِ فہم نہیں ہوتی، چہ جائیکہ کسی موش کی سمجھ میں آسکے:

عقلِ موسیٰ چوں بود در غیب بند　　عقلِ موشے چوں بود اے ارجمند
علمِ تقلیدی بود بہرِ فروخت　　چوں بیابد مشتری خوش برفروخت

موش گفتم زانکہ در خاک است جاش　　خاک باشد موش را جائے معاش
راہ ہا داند و لے در زیر خاک　　ہر طرف او خاک را کردہ است چاک

زیرِ زمین سرنگیں کھود کر ریلیں چلانا۔ میلوں تک زمین اور پہاڑ کھود کر پٹرول نکالنا۔ بڑے شہروں کی سڑکوں کو کھود کر کہیں ٹیلیفون کے کیبل کہیں پانی کے نل، کہیں گیس کے پائپ غرضیکہ سائنس جتنی ترقی کررہی ہے زمین کا سینہ چاک ہورہا ہے۔ اب مادی ذرات کا سینہ پیرکر ایٹم بم اور ہائیڈروجن بم اس لئے بنائے ہیں کہ دنیا کے مادی وسائل پر قبضہ کرنے کے لئے جنگ میں ذریعۂ فتح بن سکیں۔ خاک کو اس طرح چاک کرنے سے کوئی روحانی اور اخلاقی غرض حاصل نہیں ہوتی۔ ہاں ذرائع معاش بڑھ جاتے ہیں اور یہی بات مولانا بھی کہہ رہے ہیں کہ چوہے کو بقدرِ حاجت سرنگیں لگانے اور ان کے اندر رزق کی چوری یا ذخیرہ اندوزی کی عقل دی گئی ہے۔ جن انسانوں کی عقل اس سے بلند نہیں ہوسکی ان کو بھی چوہے ہی سمجھو۔ انسان جب اس سے بلند حکمت کا طالب ہوگا تو عقلِ موسوی تک پہنچ جائیگا۔ اللہ کے ہاں بھی طلب اور رسد کا قانون ہے:

نفسِ موشے نیست الا لقمہ اند　　قدرِ حاجت موش را جسے دہند

زانکہ بے حاجت خداوندِ عزیز　　می نہ بخشد ہیچ کس را ہیچ چیز

عصرِ جدید میں نظریہ ارتقائے حیات کو پیش کرنے والے بعض حکماء یہ کہتے ہیں کہ تمام حیوانات نے ادنیٰ ترین حشرات سے ترقی پاکر گوناگوں شکلیں اور اعضاء پیدا کئے ہیں۔ ڈاروِن کے نزدیک یہ ترقی میکانکی اور اتفاقی تھی لیکن اس کے مخالف رائے رکھنے والے کہتے ہیں کہ جانداروں میں اختلافِ ماحول سے زندہ رہنے کے لئے مختلف قسم کی حاجتیں پیدا ہوئیں اور ان حاجتوں نے ان کے اعضاء میں مناسب تبدیلی پیدا کردی۔ زندگی ہر جگہ ارتقاء طلب ہے اس میں تغیرات محض میکانکی یعنی بے مقصود پیدا نہیں ہوتے جس چیز کی طلب اور حاجت شدید ہوجاتی ہے۔ فطرت

اس کے مطابق حیوان کے عضوی وجود میں مناسب تبدیلی پیدا کر دیتی ہے۔ ذوقِ حیات کے اندر خلاقی موجود ہے۔ علامہ اقبال بھی اسی نظریہ کو صحیح سمجھتے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت　　بلبل از ذوقِ نوا منقار یافت

عارفِ رومی بھی ارتقائی فلسفی ہیں اور اپنے نظریہ کو طرح طرح سے پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ خدا نے جو کچھ زمین و آسمان میں جو کچھ خلق کیا ہے وہ کسی حاجت ہی سے کیا ہے۔ ایک انگریزی محاورے کا ترجمہ ہے کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ قانون تمام ہستی میں پایا جاتا ہے:

گر نبودے حاجتِ عالم، زمیں　　ما فریدے ہیچ ربّ العالمین
ور نبودے حاجتِ افلاک ہم　　ہفت گردوں ما وریدے از عدم
پس کمندِ ہست ہا حاجت بود　　قدرِ حاجت مرد را آلت بود
پس چو حاجت شد کمندِ ہست ہا　　قدرِ حاجت می رسد از حق عطا

اس سے نتیجہ یہ اخذ کرتے ہیں کہ مدارجِ حیات میں اگر اوپر ترقی کرنا چاہتے ہو تو بلند تر حاجتیں پیدا کرو جو فکرِ معاش نہ ہوں کیونکہ یہ حاجت تو چوہے میں بھی موجود ہے:

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود　　تا بجوشد از کرم دریائے جود

فرماتے ہیں کہ زمین کے اندر ایسے بھی حشرات ہیں جن کی آنکھیں نہیں ہیں۔ ان کی محدود حاجت بے بصارت ہی پوری ہو جاتی ہے۔ کبھی کبھی رزق کی چوری کے لئے سطح زمین پر بھی آجاتا ہے:

میتواند زیست بے چشم و بصر　　فارغ است از چشم اندر خاک تر

اگر اسی زمین کے اندر رہنے والے بے بصر جاندار میں فضائی کشادگی اور روشنی کی ضرورت پیدا ہو جائے تو ترقی کر کے اسی کے بال و پر نکل آئیں اور یہ بھی فرشتوں کی طرح فلک پرواز بن جائے:

بعد ازاں پر یابد و مرغے شود　　چوں ملائک جانبِ گردوں رود
ہر زماں در گلشنِ شکرِ خدا　　او بر آرد ہمچو بلبل صد نوا

عصرِ جدید کے اکابر فلاسفہ اور ماہرینِ نفسیات میں امریکی ولیم جیمز بلند پایہ مفکر و محقق شمار ہوتے ہیں۔ علم النفس میں ان کی تصانیف نہایت بلند پایہ ہیں۔ برطانوی ماہرین علم النفس کے نظریہ کے خلاف انہوں نے فکر کو ایک جوئے رواں سے تشبیہ دی جو مسلسل بے شکست موج بر موج چلی جارہی ہے۔ مختلف نفسی کیفیات کوئی عناصرِ احساسات و افکار کے مرکبات نہیں ہوتے۔ جوئے رواں کے تصوّر سے انہوں نے بہت سے نفسیاتی نتائج

اخذ کئے ہیں جو عناصر اور ان کی ترکیب سے اخذ نہ ہو سکتے تھے۔ اس بارے میں عارفِ رومی ولیم جیمز کا پیش رو ہے۔ شعورِ انسانی کا تصوّر اس کے ہاں بھی جوئے رواں ہی کا تصوّر ہے۔ فرماتے ہیں کہ :

جسم جوئے و روح آب سائر است

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ جوئے فکر کوئی فکرِ خالص کا بہاؤ نہیں۔ اس میں طرح طرح کے اچھے اور بُرے خس و خاشاک تیرتے چلے آتے ہیں۔ شعور کی کسی کیفیّت کو ساکن سمجھنے والے اس کے متعلق دھوکے میں ہیں۔ بعض اوقات کوئی ندی تموّج کے بغیر رواں ہوتی ہے لیکن دیکھنے والے کو ساکن دکھائی دیتی ہے۔ اس کی روانی کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ پہلے تنکے بہ کر آگے جا رہے ہیں اور دوسرے تنکے نو بنو چلے آ رہے ہیں۔ اسی طرح ہر لحہ نئے فکر کا پیش شعور آنا ثابت کرتا ہے کہ جوئے شعور ساکن نہیں ہے بلکہ بہ رہی ہے :

در روائی جوئے آبِ جوئے فکر — نیست بے خاشاکِ خوب و زشتِ ذکر
او روان است و تو گوئی واقف است — او روان است و تو گوئی عاکف است
گر نبودے سیر آب از جا بجا — چیست بروئے نو بنو خاشاک ہا
ہست آں خاشاک صورتہائے فکر — نو بنو در می رسد اشکالِ بکر

اس کے بعد اس عام نفسیاتی نظریہ سے روحانیت کی طرف عبور کرتے ہیں کہ بعض افکار جو جوئے شعور کی سطح پر تیرتے نظر آتے ہیں وہ غیب کی طرف سے اشارے ہوتے ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھ لو کہ ایک ندی گلزار و کشف زار سے ہوتی ہوئی تمہارے گھر کے سامنے بہ رہی ہے۔ بعض میووں اور ترکاریوں کے چھلکے اس کا پتہ دے رہے کہ یہ چٹیل میدان میں سے نہیں باغ میں سے آرہی ہے۔ اب اگر تمہیں ان میووں کے کھانے کا شوق پیدا ہو جن کے چھلکوں کو تیرتے ہوئے تم نے دیکھا ہے تو تمہیں اس طرف نہر کے کنارے چلنا چاہیئے جدھر سے وہ آرہی ہے۔ اس سراغ سے تم باغ تک پہنچ جاؤ گے یہی حال بعض روحانی افکار کا ہے جن کے متعلق انسان محسوس کرتا ہے :

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں — غالب صریرِ خامہ نوائے سروش ہے
قشر ہا بر روئے ایں آبِ رواں — از ثمارِ باغِ غیبی شد رواں
قشر ہا را مغز اندر باغ جو — زانکہ آب از باغ می آید بجو
گر نہ بینی رفتنِ آبِ حیات — بنگر اندر جوئے ایں سیرِ نبات

فرماتے ہیں کہ عارفوں کے شعور میں اس آبِ حیات کی روانی بکثرت اور بسرعت ہوتی ہے اس لئے اگر کوئی غم انگیز فکر شعور میں اُبھر آئے تو جلدی سے گزر جاتا ہے اور ان کی روح میں روح میں ڈیرہ نہیں ڈال دیتا :

آب جو آنیہ تر آید در گذر — زوکند قشرِ صور زود تر گذر
چو بغایت تیز این جو رواں — غم نیاید در ضمیرِ عارفاں

دمے باغم بسر بُردن جہاں یکسر نمی آرزد۔ حافظ
بیار بادہ کہ ایامِ غم نہ خواہد ماند — جہاں نہ ماند چنیں تیز ہم نخواہد ماند۔ حافظ

فرماتے ہیں کہ انبیاء اولیاء بھی دلائل سے کام لیتے ہیں۔ لوگوں سے مناظرہ اور مباحثہ بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ بطریقِ احسن بحث کرتے ہیں۔ مخاطب کو ہرانا اور ذلیل کرنا مقصود نہیں ہوتا جیسا کہ عام طور پر مناظروں کا قاعدہ ہے۔ روحانیات میں عقلی دلیل روحانی تجربے کے مقابلے میں ضعیف ہوتی ہے لیکن اس ضعف کے باوجود اس سے کام لینا عام افہام کے لئے ناگزیر ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ دلیل سے رہنمائی ایسے رہرو کے لئے ہوتی ہے جس کے متعلق ہر وقت بیابان میں راستہ گم کرنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جو شخص منزل رسیدہ اور واصل بحق ہے اس کے لئے تو اس اپنی بصیرت چشم و چراغ ہے لیکن عام لوگوں سے مردِ عارف بتنزّل بات کرتا ہے ان کو سمجھانے کے لئے ان کی سطح پر اُتر آنا لازم ہوتا ہے۔

ایک باپ جو خود فصیح البیان شخص ہے الفاظ کا صحیح تلفّظ جانتا ہے۔ اس کی عقل فلک پیما ہے لیکن ایک دو برس کے بچے سے باتیں کرتے ہوئے بچّے کی طرح تتلا کر بولنے لگتا ہے وہ جانتا ہے کہ صحیح بولی یہ نہیں مگر ابتدائی عمر میں بچے سے اسی طرح بولنا صحیح سمجھتا ہے۔ الف بے شروع کراتے ہوئے ابجد خوان بچّے کو معلم بتاتا ہے کہ الف خالی ہے حالانکہ الف میں بہت کچھ ہے۔ مگر اس منزل میں بچّے کو محض نقطوں کے متعلق تعلیم دیتا ہے اس لئے الف کو خالی کہہ دیتا ہے۔ انبیاء کا طریقِ تعلیم بھی یہی ہے۔ وہ عوام کے لئے ایسا طرزِ بیان اختیار کرتے ہیں جو صاحبِ حکمت و عرفان کو طفلانہ معلوم ہوتا ہے مگر اللہ کی طرف سے انبیاء کو یہی حکم ہے کہ لوگوں سے ان کی عقلوں کے مطابق بات کیا کرو۔ روحانی حقائق کے معاملے میں اکثر لوگ اطفال ہی ہیں لہٰذا اکثریت کے لئے اب بھی یہی طرزِ بیان مناسب ہے۔ حکماء اور عرفا اگر وہ اپنے مناسب معلوم نہ ہو تو ان کو معترض نہیں ہونا چاہئے:

ایں دلیلِ راہ رہرو را بود — کو بہر دم در بیاباں گم شود
واصلاں را نیست جز چشم و چراغ — از دلیل و راہ شاں باشد فراغ
گر دلیلے گفت آں مردِ وصال — گفت بہرِ فہمِ اصحاب جدال

بہرِ طفلِ نو پدر تی تی کند — گرچہ عقلش ہندسہ گیتی کند

کم نگردد فضلِ استاد از علوّ ۔۔۔۔۔ گر الف چیزے ندارد گوید او
از پئے تعلیم آں بستہ دہن ۔۔۔۔۔ از زبانِ خود بروں باید شدن
در زبانِ او بیاید آمدن ۔۔۔۔۔ تا بیاموزد ز تو او علم و فن
پس ہمہ خلقاں چو طفلان وے اند
لازم است ایں پیر را در وقت پند

احیاء العلوم میں امام غزالیؒ نے ایک حدیث بیان کی ہے:

نحن معاشر الانبیاء اُمرنا ان ننزل الناس منازلھم ونکلمھم علی قدر عقولھم ۔۔۔ ہم پیغمبروں کو حکم ہے کہ لوگوں سے ان کے حسب مراتب سلوک کریں اور ان کی عقلوں کے مطابق ان سے بات چیت کیا کریں۔

اللہ تعالیٰ نے جو اخلاقی پستی میں گرے ہوئے انسانوں کو جانوروں سے بدتر کہا ہے اس کا ثبوت ہر انسان کو عام مشاہدے سے مل سکتا ہے۔ ہر حیوان اپنی فطری خواہشوں اور ضرورتوں کو اپنی معینہ فطرت کے مطابق پورا کرتا ہے۔ کھانا پینا، جنسی جذبہ، میلانِ تناسل سب کے قواعد مقرر ہیں۔ کوئی حیوان غلط غذا پر منہ نہیں ڈالتا دیگر شہوات کا بھی یہی حال ہے مگر حضرتِ انسان ہیں کہ ہر غیر فطری طریقے کی طرف بشدّت مائل ہیں۔ غیر فطری زندگی عادت سے ان کے لئے فطرتِ ثانیہ بن جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ گدھے کو انسان بے عقل سمجھتے ہیں لیکن مبتلائے معاصی گدھے سے زیادہ بے عقل ہوتا ہے۔ گدھا اگر کسی دلدل میں پھنس جائے یا کیچڑ میں گر جائے تو اُٹھنے کے ارادے سے دمبدم حرکت کرتا ہے۔ یہاں تک کہ ٹھوس زمین میں اس کے قدم جم جائیں۔ کبھی یہ کوشش نہیں کرتا کہ اپنے جسم سے اسی کیچڑ کو ہموار کرکے اس میں بیٹھ جاؤں۔ لیکن انسان جب اخلاقی کیچڑ میں دھنستا ہے تو اس کا جی چاہتا ہے کہ اسی کو ہموار کرکے یہیں ڈیرہ ڈال دوں۔ اگر ابلیسانہ زیرکی سے تاویل باز اس قدر ہے کہ اگر کہو کہ بھائی اس دلدل سے نکلو کہاں جم کر بیٹھ گئے ہو تو کہتا ہے کہ یہ ایک اضطراری حرکت ہے مجبوری اور معذوری میں خدا نے حرام کو بھی حلال و مباح کر رکھا ہے ہماری اس کیفیت کو گناہ نہ سمجھو۔ کبھی اضطرار میں پناہ لیتا ہے اور کبھی اپنے عمل کو قضا کے ذمے تھوپتا ہے:

در کوئے نیک نامی ما را گذر نہ دادند ۔۔۔۔۔ گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

اب بتاؤ کہ یہ گدھے سے بدتر ہوا یا نہیں جو کوشش سے کیچڑ میں سے نکل کر پائدار خشک زمین پر جمنا چاہتا ہے:

چوں فرست در گل فتاد از گام تیز ۔۔۔۔۔ دمبدم جنبد برائے عزم خیز
جائے را ہموار نکند بہر باش ۔۔۔۔۔ داند او کز نیست آں جائے معاش

حیّ تو از حیّ خرکم تر بُدست — کہ دل تو زاں دلدل ہا بر نجست
در وصل تاویل رخصت می کنی — چوں نمی خواہی کزاں دل بر کنی
کیں روا باشد مرا من مضطرم — حق نگیرد عاجزے را از کرم

کبھی خدا کو رحیم وکریم کہہ کر، کبھی قضا و قدر سے مجبوری کا عقیدہ پیش کرکے کبھی اضطرار سے رخصت پاکر اپنے آپ کو خدا کی گرفت اور اعمال کی پاداش سے محفوظ و مصئون سمجھ لیتا ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ یہ تمام عذرِ لنگ اس کو اور زیادہ گرفتار کئے جاتے ہیں۔

بجّو کے متعلق شکاریوں نے ایک قصہ مشہور کر رکھا ہے رہے تو بے اصل لیکن تمثیل کے لئے کام آسکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ شکاری جب اسے پکڑتے جاتے ہیں تو اس کے بل کے سامنے جھوٹ موٹ ایک مکالمہ شروع کرتے ہیں۔ ایک بولتا ہے کہ ارے بجّو تو یہاں نہیں ہے۔ دوسرا جواب دیتا ہے کہ کہیں اِدھر اُدھر پانی پینے گیا ہوگا تیسرا کہتا ہے کہ چلو پھر اس کو ڈھونڈیں۔ بجّو یہ تمام گفتگو سن رہا ہوتا ہے۔ اب وہ مطمئن ہو جاتا ہے کہ میرے یہاں اس بل میں ہونے کا ان کو علم نہیں، آنکھیں بند کرکے مست ہو کر وہیں ٹکا رہتا ہے کہیں بھاگنے کی کوشش نہیں کرتا۔ تو شکاری اس کو آسانی سے جال میں پھنسا لیتے ہیں۔ جب پکڑا جاتا ہے تو دھوکا کھانے پر پشیمان ہوتا ہے لیکن جب پکڑا گیا تو پھر پشیمانی سے کیا حاصل۔ گناہ کرنے والے انسانوں کا بھی یہی حال ہے۔ نفس امارہ کا یہ جھوٹا مکالمہ سن کر گیرودار اور کیفر کردار سے مطمئن ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ یک بیک عذابِ الٰہی میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔

جھوٹے اطمینان سے گنہ گاری کو جاری رکھنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عاصی کہتا ہے کہ بھائی خدا بڑا کریم ہے ہم نے اتنے گناہ اور جرم کئے لیکن اس نے ہمیں ازراہِ کرم آج تک نہیں پکڑا۔ انشاء اللہ آیندہ بھی ہمارے بارے اس کی شانِ کریمی عمل میں آتی رہے گی:

عصیاں سے کبھی ہم نے کنارا نہ کیا — پر تو نے دل آزردہ ہمارا نہ کیا
ہم نے تو جہنم کی بہت کی تدبیر — لیکن تیری رحمت نے گوارا نہ کیا

مولانا فرماتے ہیں کہ حضرت شعیبؑ کے زمانے میں ایک شخص تھا وہ اسی قسم کے فریبِ نفس میں مبتلا تھا حضرت شعیبؑ سے کہنے لگا کہ ہم نے بہت گناہ کئے لیکن خدا نے ہم کو نہیں پکڑا یہ اس کی شانِ کریمی ہے:

آں یکے می گفت در عہدِ شعیب — کہ خدا از من بسے دیدست عیب
چند دید از من گناہ و جُرم ہا — واز کرم یزداں نمی گیرد مرا

اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب کو وحی کی کہ اس نالائق فریب خوردہ شخص کو کہہ دو کہ عمل کی پاداش سے

نہ کوئی دنیا میں بچ سکتا ہے اور نہ آخرت میں۔ ہر عمل بحیثیتِ سبب اپنا اثر ضرور پیدا کرتا ہے لیکن بصیرت کے اندھوں کو وہ دکھائی نہیں دیتا:

از مکافاتِ عمل غافل مشو   گندم از گندم بروید جو ز جو

بارہا دیکھا ہے اس دارِ مکافات میں میر   اینٹ اٹھانے بھی نہ پائے تھے کہ پتھر آیا

کیا خوب سودا نقد ہے اس ہاتھ دے اس ہاتھ لے (نظیر اکبر آبادی)

چنانچہ حضرت شعیب نے القائے ربانی سے اس گم کردہ راہ کو یہ جواب دیا کہ اے سیدھا راستہ چھوڑ کر بیابانِ پُرخطر کا رُخ کرنے والے تو اپنی حالت کو بالکل برعکس سمجھ رہا ہے۔ تو چھوٹا ہوا نہیں ہے بلکہ از سر تا پا زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ یہ زنجیر پا اور طوق بہ گردن تجھے دکھائی نہیں دیتا۔ پاداشِ عمل کو خدا نے آخرت پر ہی نہیں ملتوی رکھا۔ انسان کی اصلیت جسم نہیں بلکہ روح و قلب ہے۔ تیرے دل پر سیاہی کی کئی تہیں جم چکی ہیں اور تیرا دل دیگ کا تلا بن گیا ہے۔ تیرے آئینۂ قلب پر اس کثرت سے زنگار جمع ہو گیا ہے کہ اس میں اب کوئی حقیقت منعکس نہیں ہو سکتی:

عکس می گوئی و مقلوب اے سفیہ   اے رہا کردہ رہ و بگرفتہ تیہ

چند چندت گیرم و تو بے خبر   در سلاسل ماندۂ پا تا بسر

زنگ تو بر توت اے دیگ سیاہ   کرد سیمائے درونت را تباہ

بر دلت زنگار بر زنگار ہا   جمع شد تا کور شد اسرار ہا

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ۔   ہرگز نہیں بلکہ ان گناہوں نے جن کے وہ مرتکب ہوئے ہیں ان کے دلوں پر زنگار چڑھا دیا ہے (سورہ تطفیف)

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسولِ کریم نے فرمایا کہ مومن جب گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ پڑ جاتا ہے۔ توبہ اور استغفار سے وہ صاف ہو جاتا ہے لیکن اگر گناہ کرتا چلا جائے تو یہ نقطہ پھیلتا پھیلتا اس کے تمام قلب پر زنگ لگا دیتا ہے۔

اس کے بعد دیگ کی سیاہی کی مثال کو توسیع دیتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ اگر نئی سفید چمکدار دیگ ہو تو اس کے اوپر جو برابر بھی سیاہی نمایاں ہو جائے گی لیکن خوب دھواں کھا کر دیگ کے تلے پر سیاہی کی کئی تہیں جم جائیں تو اس کے بعد مزید دھواں اس کی سیاہی میں کچھ اضافہ کرتا دکھائی نہیں دیتا۔ یہی حال انسان کی گنہگاری کا ہے۔ جب ایک شریف آدمی سے کوئی لغزش ہوتی ہے تو عصیاں کا ذرا سا نقطۂ سیاہ بھی اس کو اپنے آئینہ میں نظر آنے لگتا ہے وہ اس سے پریشان اور پشیمان ہوتا ہے۔ لیکن اگر باز نہ آئے اور گناہ پر گناہ کرتا چلا جائے تو کثرتِ گناہ اس کے آئینہ قلب پر نہ نمودار ہوتی ہے اور نہ اس کو توبہ و استغفار کی طرف لاتی ہے۔ اب وہ زنگ

آئینہ اور دیگ سیاہ بن گیا ہے:

گر زند آں رود بر دیگ نوے   آں اثر بنماید ار باشد جوئے
زانکہ بر ضدے بضد پیدا شود   بر سفیدی آں سیاہ رسوا شود
چوں سیہ شد دیگ از تاثیر رود   بعد ازاں بروے کہ بیند دود زود

اسی مضمون کو اور واضح کرنے کے لئے مولانا کو ایک اور تشبیہ سوجھتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک شخص حبشی ہو اور لوہار کا پیشہ کرتا ہو تو بھٹی کے دھوئیں کا کوئی اثر اس کے چہرے پر دکھائی نہ دیگا لیکن سفید فام آدمی جب لوہار کا کام کرتا ہے تو فوراً دھوئیں کے داغ اس پر نمایاں ہو جاتے ہیں اور وہ ابلق یعنی داغدار دکھائی دینے لگتا ہے:

مردِ آہنگر کہ او زنگی بود   دود را با روش ہم رنگی بود
مردِ رومی گر کند آہنگری   رویش ابلق گردد از دود آذری

نو گرفتارِ گناہ تو فوراً توبہ کرنے لگتا ہے لیکن گناہ پر اصرار کرنے اور اس پر قائم رہنے والی کی چشمِ بصیرت میں مٹی پڑ جاتی ہے۔ عادت سے گناہ اس کے لئے پہلے قابلِ برداشت اور آخر میں گوارا و شیریں ہو جاتا ہے:

آں تلخ وش کہ ساقی اُم الخبائثش خواند   اشہیٰ لنا و احلیٰ من قبلۃ العذارا

تازہ گنہ گار تو:

پس بداند زود تاثیرِ گناہ   پس بنالد زار گوید گائے اللہ

لیکن پکا عاصی:

چوں کند اصرار و بد پیشہ کند   خاک اندر چشم اندیشہ کند
توبہ ندیشد، دگر شیریں شود   بر دلش آں جرم تا بے دیں شود

از روئے تجربہ اور بر بنائے علم النفس بات اس قدر سچی ہے کہ مولانا کے ذہن میں تشبیہ پر تشبیہ وارد ہوتی ہے۔ مومن کے قلبِ معصوم کو ایک سفید کاغذ سمجھ لو۔ انسان کا نامۂ اعمال کسی مادی قرطاس پر تو مرقوم نہیں ہوتا جو کچھ تحریر ہوتا ہے وہ قلب ہی پر ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ سفید کاغذ پر اگر کوئی تحریر سیاہی سے ثبت ہو تو اچھی طرح پڑھی جائیگی اور صاف نظر آئے گی لیکن لکھے ہوئے کاغذ پر کچھ اور لکھا جائے گا تو نہ پہلی تحریر پڑھی جائیگی اور نہ دوسری دونوں کا مطلب خبط ہو جائے گا۔ تیسری اور چوتھی بار اور اور باتیں بھی اگر اسی پر لکھتے چلے جائیں تو الفاظ ایک دوسرے کو کاٹتے چلے جائیں گے اور پڑھنے والا کچھ نہ سمجھ سکے گا۔ گنہ گاری کا بھی یہی حال ہے نامۂ اعمال پر تھوڑی سی تحریر سیہ کاری تو

فوراً محسوس ہوتی ہے لیکن گناہگاری کے اصرار میں تحریر پر تحریر اور سیاہی پر سیاہی خود مردِ عاصی کے لئے بے معنی ہو جاتی ہے اب وہ گناہ کا کچھ مطلب ہی نہیں سمجھ سکتا اس لئے خیال کرنے لگتا ہے کہ میں کوئی گناہ نہیں کر رہا۔

چوں نویسی کاغذِ اسپید پر — آں نوشتہ خواندہ آید در نظر
چوں نویسی بر سرِ بنوشتہ خط — فہم ناید خواندنش گردد غلط
کاں سیاہی بر سیاہی اوفتاد — ہر دو خط شد کور، معنی او نداد
ور سوم بارہ نویسی بر سرش — بس سیہ کردی چو جانِ کافرش

اُس فریب خوردہ عاصی کا سوال و جواب حضرت شعیبؑ سے جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ گنہگار پوچھنے لگا کہ آخر مجھ کو کس طرح معلوم ہو کہ گناہ سے میرا باطن سیاہ ہو گیا ہے اور یہ سیاہئی قلب ہی شاید یہ سزا ہے جو خارج سے نہیں بلکہ عمل کے اندر ہی سے پیدا ہوتی ہے اس پر حضرت شعیبؑ کو خدا کی جانب سے یہ القاء ہؤا کہ اس سے کہو کہ خدا ستار پردہ پوش ہے تمہاری بد اعمالیوں کو سب پر فاش کرنا نہیں چاہتا لیکن روحانی محرومی کی ایک نشانی خود تمہاری ہدایت کے لئے بتائے دیتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ جب گنہگاری دل کی رگ و پے میں سرایت کر جاتی ہے تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے شخص کی عبادت ذوق سے محروم ہو جاتی ہے۔ لوگوں کی دیکھا دیکھی یا دکھاوے کے لئے نمازیں پڑھتا ہے لیکن اس کی نماز بے حضور محض جنبشِ اعضا ہوتی ہے۔ روزے رکھتا ہے لیکن چونکہ تقوےٰ ان کے ساتھ وابستہ نہیں اس لئے اس کے روزہ محض بھوک اور پیاس کی لاحاصل تکلیف ہے۔ زکوٰۃ بھی دیتا ہے لیکن طبیعت پر جبر کر کے۔ بظاہر اس کے اعمال اچھے بھی دکھائی دیں لیکن حسنِ نیت سے خالی ہونے کی وجہ سے بے مغز کے چھلکے ہی ہوتے ہیں۔ وہ شخص حبطت اعمالھم کا مصداق ہوتا ہے۔ روحانی زندگی تو ذوقِ قلب کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور گنہگاری انسان کو اس ذوق سے محروم کر دیتی ہے۔ اعمال کی صورت موجود ہوتی ہے لیکن ان کے معنی ناپید ہوتے ہیں۔ ایسا شخص اعمال کے چھلکے بو رہا ہے۔ بھلا کوئی شخص محض چھلکوں سے کوئی درخت اُگا سکتا ہے؟ بیج میں مغز نہ ہو تو زمین میں مُردے کی طرح مدفون ہی رہے گا۔ جزائے خیر کے برگ و ثمر پیدا نہ کر سکیگا:

حضرت شعیبؑ فرماتے ہیں یارب یہ گرفتاری اور سیہ کاری کا نشان طلب کرتا ہے۔ خدا نے کہا کہ میں ستار عیوب ہوں اس کے نامۂ اعمال کو فاش کرنا نہیں چاہتا۔ لیکن اس سے کہو کہ محرومی کی اس نشانی پر غور کر کے اپنے گریبان میں مُنہ ڈال کر دیکھ لے:

یک نشانی آنکہ می گیرم ورا — آنکہ طاعت دارد و صوم و دُعا
از نماز و از زکوٰۃ و غیر آں — لیک یک ذرہ ندارد ذوقِ جاں

می کند طاعات وافعال سنی | یک یک ذرّہ ندارد چاشنی
طاعتش نغز است ومعنی نغز نے | جوز ہا بسیار و در وے مغز نے
ذوق باید تا دہد طاعات بر | مغز باید تا دہد دانہ شجر
دانۂ بے مغز کے گردد نہال | صورتِ بے حال نہ باشد جز خیال

زوال یافتہ ملّتوں میں زیادہ تر انسانوں کے اعمال واخلاق پست اور رذیل ہو جاتے ہیں لیکن چند مردانِ خدا سے کوئی گری ہوئی اُمت بھی مطلقاً خالی نہیں ہوتی۔ ایسی قوموں میں طرح طرح کے برخود غلط وخود بین لوگ سیاسی رہنما یا پیشوایانِ دین بن جاتے ہیں۔ عوام میں چونکہ بصیرت کا فقدان ہوتا ہے اس لئے ہر مدعی کو مرید اور پیرو مل جاتے ہیں۔ جو لوگ مخلص اور عقل واخلاق کے لحاظ سے بلند پایہ ہیں یہ چھوٹے رہبر اُن کو بھی اپنے احاطۂ مریدی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ عوام پر اس کا رعب قائم ہو کہ دیکھو کیسے کیسے عاقل اور مخلص بھی ان کو امام مانتے ہیں یہ مخلص لوگ اس کا تماشہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ یہ رہبری کا مدعی کس پایہ کا ہے اور کتنے پانی میں ہے۔ معمولی باتوں میں تو اس کی لاف زنی کے ڈھول کا پول نہیں کھلتا لیکن جہاں اہم امور سے واسطہ پڑا وہاں ان رہبروں کی کم مائگی طشت از بام ہو جاتی ہے۔ مولانا نے اس کو ایک عمدہ تمثیل میں بیان کیا ہے کہ ایک اونٹ کی ایک لمبی مہار زمین پر پڑی تھی ایک چوہے نے اس کے سرے کو منہ میں دبا لیا۔ مہار کو کھینچا تو اونٹ ایک خاص سمت کو چلنے لگا۔ چوہے میں بڑا غرّہ پیدا ہوا کہ دیکھو ہماری شہ زوری کہ ایک اونٹ کو کھینچے لئے جاتا ہوں۔ اونٹ بھی سمجھ گیا کہ ان حضرات کو اپنے متعلق دھوکا لگا ہے اچھا ابھی ہم اس کو کچھ نہیں کہتے اس کو مہار کھینچنے دیجئے ہم بھی کچھ چلے چلتے ہیں۔ آگے ایک گہرے پانی کی ندی آگئی چوہا وہاں رُک گیا۔ اونٹ نے کہا جناب شتربان صاحب اٹک کیوں گئے آپ تو ہمارے رہنما ہیں آگے آگے چلئے ہچکچانے کیوں لگے۔ چوہے نے کہا کہ پانی بہت گہرا ہے کہیں میں ڈوب نہ جاؤں۔ اونٹ نے کہا کہ ٹھیرو کہ میں اس میں قدم رکھ کر گہرائی کا اندازہ کر لیتا ہوں۔ اونٹ نے اپنی ٹانگ پانی میں ڈال کر کہا، کہ حضرتِ موش گھبرائیے نہیں پانی تا بزانو ہے ڈوبنے کا کوئی خطرہ نہیں۔ چوہے نے کہا کہ تا بزانو تو آپ کے لئے ہے مجھ جیسے پدّی کے لئے تو سو گز سمجھنا چاہیئے:

چو آب رو سر گذشت | چہ یک نیزہ چہ یک دست

اونٹ نے کہا کہ اب آپ کو اپنی حقیقت معلوم ہوگئی بہت شہ زوری اور رہبری کا دعوےٰ فرما رہے تھے۔ چوہے نے کہا میری توبہ اب ایسی گستاخی پھر کسی بزرگ سے نہ کروں گا۔ اونٹ نے اس کو معاف کر دیا اور اس پر رحم کھا کر اس کو اپنے کوہان پر بٹھا لیا تجھ جیسے سینکڑوں رہبروں اور اماموں کو تو میرے جیسا مقتدی اپنی پیٹھ پر بٹھا کر پار کر سکتا ہے۔ اس قسم کے پیشوایانِ دین اور مدعیانِ رہبریٔ ملت کو مولانا تنبیہ کرتے ہیں کہ بصیرت اور اخلاق میں کم مائگی کے ساتھ رہبری کی کوشش

نہ فرمائیے :

چوں پیمبر نیستی پس رو براہ — تا رسی از چاہ روزے سوئے جاہ
تو رعیت باش چوں سلطاں نۂ — تنگ مراں چوں مراکشتیباں نۂ
چونکہ آزادیت نامہ بندہ باش — مس میوش اطلس برو ورزندہ باش

فرماتے ہیں کہ یہ ذوقِ رہبری والے لوگ جو کبھی مصلحِ ملّت اور کبھی مصلحِ عالم اور کبھی مجدّدِ وقت اور کبھی نجات دہندۂ قوم ہونے کے دعوے کرتے ہیں ان میں سے اکثر کو یہ مرضِ ذوقِ اقتدار در شوقِ اشتہار زہر کی طرح ان کے قلب میں سرایت کر جاتا ہے کہیں کہیں کوئی مردِ خدا ایسا پیدا ہوتا ہے جس کو سرودی زیبا ہو اور جسے اقتدار بدمست نہ کرسکے ایسے برگزیدہ رہبروں کے دل میں ابتدا ہی سے اس زہر کا تریاق موجود ہوتا ہے۔ ایک انگریز مفکّر کا قول مشہور ہے کہ اقتدار ہمیشہ فسادِ قلب کا باعث ہوتا ہے اور اقتدارِ مطلق فسادِ مطلق ہے :

سروری زہراست جز آں روح را — کہ بود تریاقی لانی ز ابتدا

جہاں آمرِ مطلق سے کسی نے اختلافِ رائے کا اظہار کیا وہیں وہ اس کا دشمن ہوا اس کے دماغ میں انا الحق اور انا الموجود ولا غیری کا ڈنکا بج رہا ہوتا ہے۔ ایسا رہبر اختلافِ رائے کو برداشت کرنے اور دوسروں کی رائے کو منصفانہ طور پر ٹھنڈے دل سے سوچنے کی صلاحیت کھوچکتا ہے۔ اختلاف کرنے والے کے متعلق اس کے دل میں یہ گمان اُبھرتا ہے کہ یہ ہماری لیڈری کو نہیں مانتا معلوم ہوتا ہے کہ ہماری جگہ یہ خود لیڈر بننا چاہتا ہے اس کی ابھی سے سرکوبی کرنی چاہئے۔ ادنیٰ سیرت کا شخص رہبر بن کر کبر و نخوت کی پوٹ بن جاتا ہے۔ نفسانی خواہش غرور پیدا کرتی ہے اور پھر یہ عادت راسخ ہو جاتی ہے۔ خدا اقتدار طلبی سے بچائے جس کی وجہ سے ابلیس پیمبرانہ لہجہ اختیار کر لیتا ہے :

ابتدائے کبر و کیں از شہوت است — راسخی شہوتت از عادت است
چوں ز عادت گشت محکم خوئے بد — خشم آید بر کسے کت واکشد

محمد حنیف ندوی

تعلیماتِ غزالی

نکاح و تاہل کی ذمہ داریاں بہتر ہیں یا تجرد و یکسوئی

علماء کا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ نکاح و تاہل کی زندگی کا ٹھیک ٹھیک مقام کیا ہے؟ بعض اس کے فضائل اور خوبیوں کے اس درجہ قائل ہیں کہ ان کے نزدیک یہ عبادت الٰہی کی غرض سے یکسو ہو جانے اور مجرد رہنے سے بھی بہتر ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس کی فضیلت مسلم مگر یہ خلوت و یکسوئی کی برکات سے بہتر ہرگز نہیں۔ ایک گروہ کا فیصلہ یہ ہے کہ نکاح سے ترک نکاح اولیٰ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آج کے حالات آنحضرت کے زمانہ کے حالات سے قطعی مختلف ہیں۔ اس زمانہ میں جبکہ روزی اور معاش کے ذرائع میں باطل و غش کی آمیزش بالکل نہیں تھی۔ اور جب عورتوں کی اخلاقی حالت بھی کہیں بہتر تھی۔ نکاح سے محروم رہنا، اجر و ثواب کی بہت بڑی مقدار سے محروم رہنے کے مترادف تھا۔ مگر آج جبکہ اکلِ حلال کی راہیں مسدود ہیں اور جبکہ عورتوں کی مذہبی و اخلاقی حالت بھی حد درجہ پست اور خراب ہے، نکاح کو افضل ٹھہرانا درست نہیں۔

ان آراء مختلفہ میں صحیح رائے کونسی ہے۔ اور کون راہ حق و صواب کی راہ ہے۔ اس کو جاننے سے پہلے قرآن و سنت اور آثار میں جو اس کے متعلقات ہیں ان پر غور کر لینا چاہیئے۔ اور یہ دیکھ لینا چاہیئے کہ اس سنت میں فوائد و برکات کا حصہ کتنا ہے۔ اور اس سے کیا کیا نقصان، کیا کیا غوائل اور مفاسد وابستہ ہیں۔ اور پھر آخر میں اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ کس شخص کے لئے ان غوائل اور مفاسد سے بچ نکلنا آسان ہے، اور کس کے لئے مشکل ہے؟ کیونکہ انہی نکات کی وضاحت پر نکاح کا افضل یا غیر افضل ہونا موقوف ہے۔

پہلے اس کے بارہ میں آیاتِ قرآنی پر نظر ڈالئے:

وانکحوا الایامیٰ منکم۔ — اور اپنی قوم کی بیوہ عورتوں کے نکاح کر دیا کرو

اس میں یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ نکاح کو بصیغہ امر ادا کیا ہے:

فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن۔ — تو ان کو دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے مت روکو۔

انبیاء و رسل کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے:

ولقد ارسلنا رسلاً من قبلک وجعلنا — اور ہم نے تم سے پہلے بھی رسول بھیجے تھے اور بیبیاں اور ...

لهم ازواجاً وذرية ۔ بھی دی تھی ۔

اللہ کے وہ بندے جو ازدواجی زندگی کے رشتوں میں منسلک ہیں ان کی دعاؤں کا انداز کیا ہوتا ہے؟ اس کو یوں بیان فرمایا ہے:

والذین یقولون ربنا ھب لنا من ازواجنا وذریاتنا قرۃ اعین ۔	اور وہ جو خدا سے دعا مانگتے ہیں کہ اے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں کی طرف سے اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک عطا فرما ۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ جتنے بھی پیغمبر اس دنیا میں مبعوث ہوئے ہیں وہ سب کے سب متاہل تھے ۔ حضرت یحییٰ نے بھی شادی کی تھی ۔ اگرچہ وظیفہ جنسی ادا نہیں کیا ۔ اور حضرت مسیح کے بارہ میں احادیث میں آتا ہے کہ جب وہ دوبارہ آئیں گے ۔ تو اس پابندی کو قبول فرمائیں گے ۔ اور یہ پابندی ان کے لئے باعثِ برکت بھی ثابت ہوگی ۔ یعنی صاحبِ اولاد ہونگے ۔ احادیث یہ ہیں:

النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فقد رغب عنی ۔	نکاح میری سنت ہے ۔ اس لئے یاد رہے کہ جس نے اس سے روگردانی اختیار کی اس نے گویا مجھ سے روگردانی اختیار کی ۔
النکاح سنتی فمن احب فطرتی فلیستن بسنتی ۔[1]	نکاح میری سنت ہے ۔ سو جس کو میری یہ فطرت پسند ہے اس کو میری اس سنت پر عمل کرنا چاہئے ۔
من ترک التزویج مخافۃ العیلۃ فلیس منا ۔[2]	جو نکاح افلاس کے اندیشے کے پیش نظر نہیں کرتے ۔ وہ ہم میں سے نہیں ہیں ۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے:

لا یمنع من النکاح الا عجز او فجوراً	نکاح سے دو ہی آدمی باز رہ سکتے ہیں ۔ ایک جس کو اس پر قدرت نہ ہو ۔ اور ایک جو بد معاش ہو ۔

ابن عباسؓ جو ہمیشہ کہا کرتے تھے:

لا یتم نسک الناسک حتی یتزوج ۔	عابد و زاہد کا زہد اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ شادی نہ کرے ۔

ان کا مقصد غالباً یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کی شادی نہ ہو اس کا دل خیالات و شہوات کی اذیتوں سے بچ نہیں سکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے غلاموں کے بارہ میں بھی ان کا یہی معمول رہا کہ جہاں وہ بالغ ہوئے، ان کو رشتہ

---

[1] مسند ابو یعلیٰ [2] مسند فردوس

ازدواج میں منسلک کردیا۔ چنانچہ عکرمہ وکریب کا نکاح ان کے مجبور کرنے سے طے پایا۔

عبداللہ بن مسعود نکاح کو صرف ایک ضرورت ہی تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کا یہ خیال تھا کہ یہ ایک دینی خدمت بھی ہے۔ اس کی تائید میں ان کا یہ قول ملاحظہ ہو:

لو لم یبق من عمری الا عشرۃ ایام لا احببت ان اتزوج لکیلا القی اللہ عزباً۔ — اگر میری زندگی کے دس ہی دن باقی ہوں تب بھی میں شادی کرنا پسند کرونگا تاکہ اللہ سے اس حال میں ملاقات نہ ہو کہ میرے کوئی بیوی نہ ہو۔

معاذ بن جبل کی دو بیویاں تھیں۔ اتفاق سے طاعون کا مرض پھیلا اور ان دونوں کا انتقال ہوگیا۔ وہ خود بھی اسی بیماری کی وجہ سے صاحب فراش ہوئے۔ اور قریب تھا کہ داعی اجل کو لبیک کہیں۔ عین ان لمحوں میں ان کی یہ آرزو تھی۔

زوجونی فانی اکرہ ان القی اللہ عزباً — میرے نکاح کا اہتمام کرو۔ کیونکہ میں اللہ تعالیٰ سے مجرد یا رنڈوے کی حیثیت سے ملنا نہیں چاہتا۔

اس تمنا میں بھی یہی مذہبی روح کارفرما تھی۔ کہ ہر حالت میں ازدواجی زندگی سے دوچار رہنا ضروری ہے سفیان بن عینیہ کہا کرتے تھے:

النساء لیست من الدنیا لان علیا رضی اللہ عنہ کان ازھد اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان لہ اربع نسوۃ وسبع عشرۃ سریۃ۔ — عورتوں کی کثرت دنیا کے مترادف نہیں ہے۔ کیوں کہ حضرت علی کی جو صحابہ رسول تھے اور زہد واتقاء کے درجہ قصوی پر فائز تھے چار تو بیویاں تھیں اور کوئی سترہ لونڈیاں تھیں۔

ان کے علاوہ اولیاء وصلحاء کی اچھی خاصی جماعت کا یہ خیال تھا کہ تجرد سے تاہل کی زندگی افضل ہے۔ چنانچہ جب کسی نے ایک مرتبہ ابراہیم ادہم کو ان کے تجرد پر مبارکباد دی۔ اور کہا کہ آپ کو تو خوب تجرد وانزوا کی لذتوں سے بہرہ مندی کے مواقع حاصل ہیں۔ تو انہوں نے جواب میں کہا:

لروعۃ منک بسبب العیال افضل من جمیع ما انا فیہ۔ — اہل وعیال کی وجہ سے اضطراب وخوف کی ایک خلش ان تمام کیفیات پر بھاری ہے کہ جن سے میں گذر رہا ہوں۔

یہ پہلو تو ترغیب نکاح کا تھا۔ اب ترہیب واحتراز کے دلائل ملاحظہ ہوں۔ حدیث میں ہے:

یاتی علی الناس زمان یکون ھلاک الرجل علی ید زوجتہ وابویہ وولدہ یعیرونہ بالفقر ویکلفونہ مالا یطیق فیدخل المداخل التی — ایک زمانہ ایسا بھی آنے والا ہے جب ایک آدمی اپنی بیوی بچوں اور ماں باپ کے ہاتھوں ہلاکت میں پڑیگا۔ یہ سب اس کو مفلسی کا طعنہ دینگے۔ اور ایسے ایسے کاموں کی اس کو زحمت دینگے کہ جن کی اس میں قطعی استطاعت نہیں۔ پھر یہ مجبور ہو کر ایسے راستوں پر

يذهب فيما دينه فيهلك[1]۔ گامزن ہوگا اور ایسا وتیرہ اختیار کریگا کہ جن میں اس کے دین کی بربادی ہوگی

ایک اور حدیث میں ہے:

قلة العيال احد اليسارين وكثرتهم احد الفقرين[2]۔ اہل وعیال کی قلت دو آسانیوں میں ایک آسانی ہے اور کثرت دین ودنیا کے فقر واحتیاج میں کی ایک احتیاج ہے۔

ابوسلیمان الدارانی سے کسی نے پوچھا نکاح کے معاملہ میں آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے جو جواب دیا اس سے اس گروہ کے خیالات کی پوری پوری ترجمانی ہوتی ہے۔ انہوں نے کہا:

الصبر عنهن خير من الصبر عليهن۔ بیوی کے بغیر جو صبر و برداشت ہے وہ اس صبر و برداشت سے کہیں بہتر جو بیوی پاکر کیا جائے۔

انہیں کا ایک قول ہے:

الوحيد يجد من حلاوة العمل و فراغ القلب مالا يجد المتاهل۔ ایک مجرد کو عمل کا جو لطف اور قلب کا جو فراغ حاصل ہے وہ متاہل کو حاصل نہیں۔

کچھ حضرات نے ترک نکاح کی ایک دوسری توجیہ بیان کی ہے۔ بشر سے کسی نے کہا کہ لوگ آپ کے تجرد پر معترض ہیں۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ اس طرح ترک سنت لازم آتا ہے۔ انہوں نے جواب میں کہا:

قولوا لهم هو مشغول بالفرض عن السنة۔ ان لوگوں سے کہہ دو کہ اس کے سامنے کچھ فرائض ہیں جنکی بجاآوری میں وہ اس درجہ مشغول ہے کہ سنت کی طرف متوجہ ہونے کی فرصت ہی نہیں ملتی۔

ترغیب و ترہیب کے ان دو پہلوؤں کی وضاحت کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کے فوائد پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ فوائد پانچ ہیں۔ (۱) اولاد (۲) کسر شہوات (۳) تدبیر منزل (۴) کثرت عشیرہ اور (۵) حقوق و فرائض کے سلسلہ میں مجاہدہ نفس۔

جہاں تک اولاد کا تعلق ہے یہ کہنا چاہئے کہ نکاح کے باب میں اسی کو اصل و اساس کی حیثیت حاصل ہے اور اسی کے لئے نکاح کا نظام شرائع نے پیش کیا ہے کیونکہ اس سے بقاء نوع انسانی کے اصول کی تائید ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے اس دنیا کی رونق اور چہل پہل قائم ہے۔ اگر نسل انسانی باقی ہے تو اس ربع مسکون کی تمدنی و روحانی اقدار کا وجود بھی ممکن ہے۔ اور اگر خدانخواستہ نوع انسانی ہی ختم ہو جاتی ہے تو مذہب اور اس کی اعلیٰ قدروں کے تحفظ کا سوال ہی

---

[1] بیہقی و خطابی [2] مسند فردوس۔ مسند شہاب۔

پیدا نہیں ہوتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ اگر اللہ تعالےٰ چاہتا، تو بغیر رشتہ ازدواج کے توسل کے انسانوں کو پیدا کر دے سکتا تھا۔ مگر اس کی حکمت و قدرت نے یہ چاہا نہیں اور یہ پسند نہیں فرمایا کہ اسباب و مسببات کے سلسلہ کو بے کار کر دیا جائے۔ اس لئے اس نے انسانی تخلیق کے لئے مرد و عورت میں ایک خاص قسم کا عضوی ڈھانچہ تیار کیا۔ اور اسی ڈھانچہ کا تقاضا ہے کہ ان میں شہوت اور محبت جنسی ایسے میلانات پیدا کئے۔ اس میں یہ راز پنہاں ہے کہ یہی جذبات یہی محبت اور جنسی کشش دونوں کو مجبور کرتی ہے کہ نوعِ انسانی کی بقاء و تحفظ کے لئے سرگرم سعی ہوں۔ اور اس غرض کی تکمیل کے لئے اپنی بہترین صلاحیتوں کو صرف کریں۔ ورنہ کون ایسا تھا کہ بغیر کسی لطف اندوزی کے اتنی بڑی کھکھیڑ کو برداشت کرتا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اسی طرح انسانوں سے لیا ہے جس طرح ایک شیاد صیاد شکار کو پھانسنے اور پکڑنے کے لئے جال میں کچھ دانے بکھیر دیتا ہے۔ اور جانور دانوں کی لالچ میں جال میں گرتا ہے اور پکڑ لیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اللہ تعالےٰ نے اس اہم ذمہ داری کو انسان کے کندھوں پر ڈال دینے کی نیت سے یہ تدبیر اختیار کی کہ میاں بیوی میں محبت و شوق کا جال بچھایا۔ اور شہوت وکشش جنسی کے اس میں دانے بکھیرے تاکہ یہ آپ سے آپ گرفتار ہو جائے۔ اور بال بچوں کی زنجیر میں جکڑا جائے۔

بقائے نسل کا یہ اصول کس درجہ واضح ہے۔ اس کو جاننے کے لئے الفاظ و حروف کی سند درکار نہیں۔ خود انسانی جسم اور زندگی کی ایک ایک جزئی پکار پکار کر اس کی صراحت کر رہی ہے۔ مرد و عورت میں تفریق کیوں ہے۔ دونوں کے عضوی ڈھانچے کیوں مختلف ہیں۔ رحم کیا ہے۔ یہ مستودع و مستقر کیا ہے کہ جس میں جنین پرورش پاتا ہے اور تکمیل و اتمام کی منزلیں طے کرتا ہے۔ اور دونوں پر تقاضائے شہوت و محبت کا استیلاء کس غرض سے ہے۔ یہ تمام آلات و افعال اللہ تعالےٰ کے اس مقصد کی غمازی کر رہے ہیں۔ کہ جس کے لئے ان سب تفریقات کو پیدا کیا گیا۔

اب جو شخص اس سے اعراض کرتا ہے، وہ گویا اس مقصد کی مخالفت کرتا ہے جو اللہ تعالےٰ کا مقرر کردہ مقصد ہے اسکی مثال اس شخص سے ہرگز مختلف نہیں کہ جس کو اس کے مالک نے زمین دی، آلاتِ زراعت بخشے، اور بیج دیا تاکہ وہ کھیتی باڑی کا فرض انجام دے اور زمین کی روئیدگی اور آبادکاری میں اضافہ کرے۔ مگر وہ ان رعائتوں سے کوئی فائدہ نہ اٹھائے اور زمین کی آبادکاری کے سلسلہ میں کوئی کوشش نہ کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ شخص مجرم ہے۔ ٹھیک اسی طرح وہ شخص بھی مجرم ہے کہ جن کو اللہ تعالےٰ نے نوعِ انسانی کے بڑھانے کے جملہ وسائل و ذرائع بخشے ہیں مگر وہ ان کو کام میں نہیں لاتا۔

ممکن ہے اس اصول پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیاتِ انسانی کو برقرار رکھنا عند اللہ ایک محبوب فعل ہے اور اسے ختم کرڈالنا اللہ تعالےٰ کو پسند نہیں۔ مگر پھر اس میں کیا بھید ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے موت و فنا کے سلسلہ کو پیدا کر رکھا ہے؟ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ موت و حیات عند اللہ دونوں برابر ہیں۔ اور ان میں کا کوئی بھی محبوب و مکروہ نہیں۔

ہم کہیں گے کہ یہ ایسا کلمہ حق ہے جس سے کہ باطل کی تائید مقصود ہے۔ اصل چیز یہ ہے کہ انسانی ارادہ اور الٰہی ارادہ میں کوئی وجہ مماثلت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور چیز ہے اور اس کا فعل اور چیز۔ ہمارے ارادہ و عمل میں تو توافق کا ہونا ضروری ہے مگر اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے لئے اس توافق کی حاجت نہیں۔ معاصی اس کے ہاں ناپسندیدہ ہیں۔ مگر مراد نہیں۔ کفر پر اس کی ذات کبھی خوش نہیں ہوتی۔

لا یرضیٰ لعبادہ الکفر۔ اور وہ اپنے بندوں کیلئے کفر پسند نہیں کرتا۔

مگر عالم ارادہ و خلق میں اس کا بھی وجود روا ہے۔ یہی معاملہ موت و حیات کا ہے۔ زندگی اس کو پسند ہے اور اس کا بھی وجود ہے، اور موت و ہلاکت اور فنا و عدم اُس کے نزدیک ہرگز پسندیدہ نہیں تب بھی اس کے ارادہ اور مشیت سے اس کا تعلق قائم ہے۔ یہ مسئلہ حد درجہ نازک ہے اور اس سے بھی زیادہ وضاحت چاہتا ہے۔ مگر یہ مقام اس کے لئے موزوں نہیں۔ کیونکہ اس کا حقیقی تعلق علم المکاشفہ سے ہے۔ اور ہم علم المعاملہ سے بحث کر رہے ہیں۔ اس لئے اسی اختصار پر اکتفا کیجئے۔ اور اس حقیقت پر یقین رکھئے کہ جو شخص اس اساس اور اصول کی حمایت کرتا ہے، اور نظام مناکحت کی مخالفت نہیں کرتا۔ وہ تو حیات و بقا کے تقاضوں کی تائید کرتا ہے۔ اور جو انکار کرتا ہے وہ گویا اس وجود اور سلسلہ حیات کی مخالفت کرتا ہے۔ جو از آدم تا ایندم چلا آرہا ہے۔

نکاح کا دوسرا فائدہ شیطان سے بچاؤ ہے، خواہشات نفس کی بے راہ روی سے اجتناب ہے، اور شہوات کے زور کو توڑنا ہے۔ اس سے حفظ بصر کی نعمت حاصل ہوتی ہے۔ اور عفاف و پاکیزگی کی دولت سے انسان مالا مال ہوتا ہے۔ اسی حقیقت کی طرف آنحضرت نے اشارہ کیا:

من نکح فقد حصن نصف دینہ فلیتق اللہ فی الشطر الاخر۔ جس نے ازدواجی زندگی اختیار کی، اس نے اپنا آدھا دین بچا لیا۔ اب اُسے چاہئے کہ باقی آدھے کے بارہ میں اللہ سے ڈرے۔

نکاح کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ انسان اس کی وجہ سے تدبیر منزل کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہو جاتا ہے۔ اور چھوٹے چھوٹے جھمیلے کاموں کی جانب سے اپنے کو فارغ دیکھو محسوس کرتا ہے۔ اور اس لائق ہو جاتا ہے کہ مہمات امور کے لئے وقت نکال سکے ورنہ اسے خود گھر کی صفائی کا انتظام کرنا پڑے۔ خود برتن مانجے۔ گھر کا کوڑا کرکٹ صاف کرے اور دیگر ضروریات کا اہتمام کرے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پڑھنے لکھنے اور عمل کے لئے اس کے پاس نہ تو کافی وقت بچے گا اور نہ اتنی مقدرت اور توانائی ہی رہے گی کہ سب کاموں کو انجام دے سکے۔ حضرت سلیمان الدارانی نے جو یہ فرمایا کہ صالح اور نیک بخت بیوی دنیا کے قبیل سے نہیں ہے۔ تو اس کا یہی مطلب تھا کہ اس کی وجہ سے اتنا وقت، اور قوت و مقدرت بچ رہتی ہے کہ انسان دین کے بڑے بڑے تقاضوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچا سکتا ہے۔ اسی مفہوم کو آنحضرت نے ایک حدیث میں یوں ادا فرمایا ہے:

ليتخذ احدكم قلبًا شاكرًا ولسانًا ذاكرًا وزوجة مؤمنة صالحة تعينه على آخرته۔

تم میں سے ہر ایک کو چاہیئے کہ قلب ایسا ہو جو شکر گزار ہو اور زبان ایسی ہو جو اس کی یاد میں لذت محسوس کرے اور بیوی ایسی ہو جو نیک اور صالح ہو جو آخرت کے سلسلہ میں معین و مددگار ہو۔

چوتھا فائدہ یہ ہے کہ نکاح سے مختلف عشائر و قبائل سے تعلقات استوار ہوتے ہیں اور انسان کی قوت و حیثیت میں اضافہ ہوتا ہے۔

پانچواں فائدہ زیادہ اہم ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب انسان متاہل اور بال بچوں کی زندگی بسر کرے گا تو لامحالہ اس کو ان سے شکایتیں بھی پیدا ہوں گی، ان سے اذیتیں بھی پہنچیں گی۔ اور ان کے لئے اکل حلال کا سامان بھی کیا جائے گا۔ اس کے حصول کے لئے دشواریاں بھی پیش آئیں گی۔ فرض کیجئے یہ شخص شکایتوں اور اذیتوں کے مقابلہ میں تحمل و برداشت سے کام لیتا ہے۔ اور ان کی تادیب و اصلاح کی فکر میں برابر لگا رہتا ہے۔ ان کی تربیت اخلاق کے فریضہ کو باحسن وجہ پورا کرتا ہے اور گھبراتا نہیں۔ مزید براں کسب حلال سے ان کا پیٹ بھرتا ہے۔ اور حرام کی طرف پلٹ کر بھی نہیں دیکھتا تو اس کے ان اعمال جمیلہ کی فضیلت سے کون انکار کر سکتا ہے؟

یہی وہ بات ہے جس کی طرف آنحضرت نے اشارہ فرمایا:

يوم من والٍ عادلٍ افضل من عبادة سبعين سنة، ثم قال الا كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته۔[1]

والی عادل کا ایک دن عابد و زاہد کے ستر سال پر بھاری ہے۔ پھر فرمایا تم میں کا ہر ایک راعی اور والی ہے اور تم میں سے ہر ایک سے اس کے دائرہ اثر کے بارہ میں پوچھا جائے گا۔

وجہ فضیلت ظاہر ہے۔ یہ متاہل و عیالدار ایسا شخص ہے کہ جس نے اپنی اصلاح بھی کی اور غیر کی اصلاح کے درپے بھی ہوا۔ پھر اس نے اصلاح کی راہ میں مشکلات کا سامنا بھی کیا۔ اور اس کو اگرچہ تکلیفیں بھی پہنچیں مگر اس نے ان سب کو بکشادہ پیشانی گوارا کیا۔ بخلاف ایسے شخص کے کہ جو ان جھمیلوں سے یکسر آزاد رہا۔ جس نے دنیا داری کے خارزار میں قدم نہیں دھرا اور لطف و اذیت سے آشنا نہیں ہوا۔ یہ دونوں کسی طور سے بھی اجر و ثواب کے لحاظ سے برابر نہیں ہو سکتے۔ اسی نکتہ دلنواز کو بشر نے محسوس کیا اور کہا:

فضل علىّ احمد بثلاث احداها انه يطلب الحلال لنفسه ولغيره۔

امام احمد بن حنبل کو مجھ پر تین وجوہ سے فضیلت حاصل ہے جن میں ایک یہ ہے کہ وہ اپنے لئے ہی نہیں اپنے بال بچوں کے لئے بھی حلال کی روزی تلاش کرتا ہے۔

---

[1] طبرانی و بیہقی۔

اور اسی حقیقت کو عبداللہ بن المبارک کی چشم معرفت نے دیکھا یہ ایک غزوہ میں شریک تھے، اپنے ساتھیوں سے فرمایا جانتے ہو جہاد سے بھی بہتر کونسا عمل ہے۔ کہنے لگے جی نہیں! فرمایا:

رجل متعفف ذو عائلة قام من الليل فنظر الى صبيانه نيامًا متكشفين فسترهم وغطاهم بثوبه فعمله افضل مما نحن فيه۔

ایک ایسا پاکباز جو عیالدار ہو، رات کو بیدار ہو اور دیکھے کہ اس کے ننھے ننھے بچوں پر سے چادر یا لحاف سرک گیا ہے، یہ آگے بڑھے اور اپنی چادر سے ان کو ڈھانپ دے تو اس کا یہ فعل ہمارے اس مشغلہ سے بھی بہتر ہے۔

ان تصریحات سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیئے کہ ہر ہر شخص ان فوائد سے اپنا دامن عمل بھر سکتا ہے نہیں ان سے صرف دو ہی قسم کے حضرات کو نفع پہنچ سکتا ہے۔ یا تو ایسے شخص کو جو مجاہدہ و ریاضت کی ابتدائی منازل میں اور تزئین اخلاق کا طالب ہے۔ یہ جب بال بچوں میں لتھڑا ہوا اور ان کے حقوق و فرائض کا اچھی طرح خیال رکھے گا تو بلاشبہ اس سے اس کی نفسی و اخلاقی حالت میں ترقی ہوگی۔ اور یہ اپنے میں ایک طرح کے تغیر کو محسوس کرے گا۔ یا پھر ایسا شخص ان فوائد سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جس کی روحانی و عقلی سطح زیادہ مرتفع نہیں۔ جس کو نہ تو سیر باطن کے مرحلے درپیش ہیں۔ نہ فکر کی پرواز و حرکت کا سامنا ہے۔ اور نہ اس کا قلب ایسا ہے کہ اس کو غوامض و حقائق سے کوئی دلچسپی ہو۔ ایسا شخص جب ان نیکیوں کے ساتھ ساتھ کسب حلال اور تربیت و اصلاح کے فرائض کو بھی شامل کرے گا۔ اور بال بچوں کی دیکھ بھال اور نگرانی کی ذمہ داریوں کو بھی قبول کرے گا۔ تو اس کے محامد و فضائل کے کیا کہنے مگر یہ ایسے شخص کی برابری کب کر سکتا ہے جو بالطبع نیک ہے۔ اور خلقی و فطری طور سے پاکباز ہے۔ یا جس نے مجاہدہ و ریاضت سے اپنے نفس کو صیقل کر لیا ہے۔ اور اس کے پہلو بہ پہلو سیر باطن میں بھی مصروف ہے۔ اور اس کا قلب و فکر علوم و مکاشفات کی حیرت زائیوں کا شکار بھی ہے یہ شخص اگر شادی کرے گا۔ تو اپنے اس لطف کو کھو دیگا۔ اور اخلاق و تربیت کے فوائد جو پہلے سے اس کو حاصل ہیں ان پر کوئی اضافہ نہیں کر سکے گا۔ لہٰذا اس کے لئے یہی بہتر ہے کہ علم و ادراک کے دائروں کو وسعت دیتا رہے۔ کہ یہ مجرد عمل و سعی پر اس لحاظ سے فضیلت رکھتا ہے کہ یہ علم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک گرانقدر عمل بھی ہے۔

یہاں تک تو نکاح کے فوائد کی بحث تھی اب نقائص اور مفاسد کی تفصیل پر غور کیجئے:

پہلا نقصان تو نکاح کا یہ ہے کہ حلال روزی کی جستجو مشکل ہو جاتی ہے۔ ایک متاہل اور شادی شدہ شخص کا تعلق چونکہ اپنے علاوہ بیوی اور بچوں کی تربیت اور کفالت سے بھی ہے۔ اس لئے مجبور ہے کہ طلب معاش کے دائروں کو وسیع کرے، اور اتنا بہ حلال کمائے کہ ان کی جملہ ضروریات کے لئے کافی ہو۔ یہ زمانہ ظاہر ہے ایسا نہیں ہے کہ کوئی شخص بھی حرام سے تعرض کئے بغیر دولت و ثروت کے وسائل پر قابض ہو سکے۔ اس لئے اسے چاروناچار حرام کی ان کوششوں میں شریک ہونا پڑے گا۔ اور بال بچوں کا پیٹ بھرنے اور ان کی ضروریات پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی حدود کو

توڑنا پڑے گا۔ بخلاف ایک مجرد کے کہ اس کا دائرہ طلب وجستجو چونکہ محدود ہے اس کی خواہشات گنی چنی ہیں۔ لہٰذا اس کے لئے ممکن ہے کہ عفت و پاکبازی کے معیاروں کو قائم رکھ سکے۔

اس آفت اور خطرہ ہلاکت سے وہی شخص محفوظ رہ سکتا ہے کہ جس نے باپ دادا کی خاص جائداد وراثت میں پائی ہو۔ یا کوئی فن جیسے شکار یا جنگل سے لکڑی لینا وغیرہ آتا ہو۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سلاطین اور امراء سے اس کو سابقہ نہ پڑا ہو۔ دوسرا کوئی شخص آسانی سے اکل حلال کی نعمت سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان صورتوں میں بھی حلال کی روزی اس وقت میسر ہوتی ہے جب حرص و آز کا دامن سمٹا رہے۔ اور انسان قانع ہو طامع اور حریص نہ ہو۔ اسی بنا پر ابن سالم رحمہ اللہ سے جب پوچھا گیا کہ نکاح سے متعلق آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے فرمایا:

هذا لمن ادرکه شبق غالب . . . . فان ملک نفسه فترکه اولی۔

نکاح تو اس کے لئے روا ہے جو شدید جنسی خواہش رکھتا ہو لیکن اگر کوئی صبر و برداشت پر قادر ہے تو نکاح سے باز رہنا ہی اولیٰ ہے۔

نکاح میں دوسرا خطرہ تربیت و اصلاح کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا نہ ہونا ہے۔ یعنی ایک شخص اگر تنہا اور مجرد ہے۔ تو صرف اپنے ہی احوال اور محاسبہ نفس سے دوچار ہے اور صرف اسی حد تک عند اللہ مکلّف ہے کہ اپنی اصلاح کرے۔ اور اپنی بصیرت و روح کو پاکیزہ رکھے۔ جو نسبتہً آسان ہے۔ لیکن اگر بال بچوں کی علت پالنا ہے تو اس کو اپنی اصلاح کے ساتھ ساتھ ان کی اصلاح و تربیت کے فرائض کو بھی پورا کرنا ہوگا۔ اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ کہیں جن لوگوں کی رہنمائی اور دیکھ بھال اس کے ذمہ ہے وہ تو بہک نہیں رہے ہیں۔ اور ان کے پائے عمل میں تو لغزش نہیں پیدا ہوئی ہے۔ حدیث میں ہے:

کفی بالمرء اثما ان یضیع من یعول۔

ایک شخص کے گناہ گار ہونے کے لئے یہی کیا کم ہے کہ جن کی کفالت ان کے ذمہ تھی اس نے انہی کو کھو دیا۔

قرآن حکیم نے تربیت و اصلاح کی ذمہ داریوں کو ان الفاظ میں واضح فرمایا ہے:

قوا انفسکم و اھلیکم نارا۔

اپنے کو اور اپنے اہل و عیال کو جہنّم کی آگ سے بچاؤ

علاوہ ازیں نکاح میں ضرر کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اپنی اصلاح تو کجا بہت سے بڑوں کو سلاطین و امراء کے در دولت پر حاضری دینا پڑتی ہے۔ اور ان کی خوشامد کرنا پڑتی ہے چنانچہ سفیان بن عیینہ سے متعلق مشہور ہے کہ ایک مرتبہ باوجود جلالتِ قدر اور تقوے کے ان کو بھی سلطان کے دروازہ پر دستک دینا پڑی کسی نے پوچھ لیا کہ حضرت آپ یہاں کہاں۔ فرمایا:

وھل رایت ذا عیال افلح۔

میں کس شمار میں ہوں کبھی کسی متاہل اور عیالدار کو دیکھا ہے کہ ان منزلوں سے سرخروئی اور کامیابی کے ساتھ گزر جائے۔

نکاح اور تاہل سے یہ جو ہنر پیدا ہوتا ہے کہ انسان کو طرح طرح کی آزمائشوں سے گذرنا پڑتا ہے ناقابلِ انکار ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ کوئی شخص آزمائش کی اس بھٹی میں پڑنے کی وجہ سے اپنے کو لغزش و معصیت کے ارتکاب سے محفوظ ہی نہیں رکھ سکتا۔ بس ایسا شخص جو عقل مند ہے اور بال بچوں سے حکیمانہ برتاؤ کرنا جانتا ہے۔ یقیناً ان آزمائشوں میں بہ کامیابی و کامرانی ... گذر سکتا ہے۔ اگر اس کو عورتوں کی عادات کا اچھی طرح علم ہے۔ اگر وہ ان کے مطالبات اور نیازوں و ناز برداریوں پر مطلع ہے۔ گر اس کے لئے ان کی ہر ہر خواہش کے سامنے جھکنا ضروری نہیں۔ اور وہ اس لائق ہے کہ ان کے حقوق کو پوری طرح ادا کر سکے۔ ان کی ... کا ... ادا کر سکے۔ اور ان کی اخلاقی حالت کو سنوار سکے تو بلاشبہ نکاح اور تاہل اس کے لئے بابرکت ثابت ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بات عوام کے بارہ میں تو نہیں کہی جا سکتی۔ کیونکہ ان پر کم عقلی، بے وقوفی اور رغبت و غضب بہرحال مسلط ہوتا ہے۔ وہ بہ نہایت آسانی بے انصاف و عدل سے محبت رکھنے کے باوجود بے انصافی اور ظلم و جور کا شکار ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا اس امکان کے باوجود کہ لغزش کے بعد بھی کہ کوئی شخص نکاح و تاہل کے مفاسد و غوائل سے اپنے کو محفوظ رکھ سکتا ہے۔ عموماً اور عمومی طور پر اس کی مضرتوں سے اپنے کو بچائے رکھنا آسان نہیں۔

نکاح کے غوائل و آفات میں تیسرا اور سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ انسان کا ذکر و محبت اور تعلق و اتصال کا جو رشتہ ہے وہ کمزور ہو جاتا ہے۔ اور روحانی ارتقاء کے سلسلہ میں اچھی خاصی رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ جس نسبت سے بیوی و معاش کی الجھنوں کی طرف متوجہ ہوگا، بال بچوں کی سہولت و آسائش کا خیال رکھیگا۔ اور ان کے لئے اعلیٰ معیارِ زندگی قائم رکھنے کے درپے ہوگا۔ اسی نسبت سے مال سے محبت بڑھے گی۔ اور جمع کرنے اور دولت سمیٹنے کا جنون اور روز افزوں ترقی کریگا جس کا فطری و لازمی نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ دنیا کی محبت و جذب، خدا کی محبت و جذب پر غالب آجائے گی۔ اور یہ کوشش اور مساعی اس کے پائے ارتقاء کی زنجیریں بن جائیں گی۔ اور یہ تیز رفتاری اور یکسوئی کے ساتھ اللہ کی طرف نہیں بڑھ پائے گا۔ ہم نہیں کہتے، کہ اس طرح کی کوششوں سے یہ ضرور کسی محظور کا مرتکب ہو کر رہے گا لیکن اتنا تو بہرحال تسلیم کرنا ہی پڑیگا۔ کہ اس کی حرص و آز کی گاڑیاں صرف مباح اور جائز پر جا کر رک نہیں جائیں گی بلکہ تنعم و اغراق اور مبالغہ و غلو کی آخری حدود تک پہنچ کر رہیں گی۔

اور اگر یہ شخص فتنہ حرام سے بچ بھی جائے۔ اور دولت و ثروت جمع کرنے کی دھن اس پر سوار نہ بھی ہو جب بھی بیوی سے محبت تو بہرحال ہوگی۔ اس کو خوش رکھنے کے مواقع تو پیدا ہونگے۔ اور موانست یا بوس و کنار اور لطف اندوزی کی رنگا رنگ صورتیں تو موجبِ صد کشش ہونگی۔ یعنی ایسی ایسی دلچسپیاں تو بہرحال ابھریں گی جو قلب و ذہن کے تمام گوشوں پہ چھا جائیں۔ اور دل کے کسی خانہ کو بھی اس لائق نہ رہنے دیں۔ کہ آخرت کے بارہ میں غور و فکر ہو سکے اور اللہ کی محبت کے لئے ذکر و شغل کے اعمال و وظائف کو جاری رکھا جا سکے۔ ان حالات میں دن رات یہی خواہش رہے گی کہ کوئی موقع ملے اور تسکینِ نفس کا سامان مہیا کیا جائے۔ اسی نفس و خواہشات کی مجبوری پر ابراہیم ادہم رحمہ اللہ نے یہ

کہہ کر طنز کیا ہے:

من تعود اتخاذ النساء لم يجي منه شيئ۔	جو شخص عورتوں کی رانوں پر ریجھا اور نچلا اس لُطف میں پڑ کر رہ گیا، اس سے روح و قلب کی ترقی کی کیا اُمید کی جا سکتی ہے؟

یہ ہے نکاح کے فوائد و غوائل کی پوری پوری تفصیل۔ اس سے معلوم ہو گا کہ یہ بہت مشکل ہے کہ کسی ایک شخص سے متعلق ہم علی الاطلاق اس کو مفید یا مہلک قرار دے سکیں۔ اس لئے کہ ہر شخص کی حالت مختلف ہے اور ہر شخص کی استعداد اور صلاحیتیں جدا جدا ہیں۔ ہاں یہ البتہ ممکن ہے کہ ان فوائد اور ان مضرتوں کو بطور اصول اور فیصلہ کن عنصر کے تسلیم کر لیا جائے اور پھر یہ دیکھا جائے کہ جو شخص تاہل و شادی کی ذمہ داریوں کو قبول کرنا چاہتا ہے، وہ کس حد تک فوائد سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اور کس حد تک ان کی مضرتوں سے محفوظ ہو سکتا ہے۔ اگر فوائد کا پلڑا بھاری ہو اور مضرات و غوائل کے اندیشے کم ہوں تو تاہل کی زندگی کو اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ بعض حالات میں افضل و اولی ہے۔ لیکن اگر مضرتوں کا غلبہ اور فوائد کو سمٹ دینے کی اُمید کم ہو تب پرہیز اولی ہے۔ مگر یہ چیز ہر شخص کی اپنی صوابدید پر موقوف ہے دوسروں کے طے کرنے کی نہیں۔ مثلاً اگر ایک شخص جوان ہے۔ اور تسکین جذبات کا خواہاں ہے، اور چاہتا یہ ہے کہ خواہشاتِ نفس کا غلط استعمال کسی صورت سے نہ ہونا چاہیئے۔ علاوہ ازیں حرام حلال کی طرف سے بھی مطمئن ہے۔ اور برتاؤ اور معاملہ میں بھی اخلاق حسنہ کے معیاروں کا خیال رکھتا ہے۔ تو اس کے لئے نکاح کے افضل و بابرکت ہونے میں کیا شبہ ہے۔ لیکن اگر خطرات زیادہ ہیں۔ اور ایک شخص دیانت داری سے یہ سمجھتا ہے کہ اس جھمیلے میں پڑ کر یہ دنیا میں ترقی نہیں کر سکے گا، تو اس حالت میں عزوبت اور تجرد ہی اولی ہے۔

نکاح کے یوں تو کئی فوائد اور کئی مہالک ہیں۔ مگر بہت بڑا فائدہ، تسکینِ جذبات اور حصولِ اولاد ہے۔ اور بہت بڑا مہلکہ کسبِ حرام کے امکانات اور تقرب و اتصال کے امکانات کی دوری ہے۔ اس لئے انہیں دو اصولوں کو موازنہ کے وقت سامنے رکھنا چاہیئے۔ اور اس نکتہ کا شدت سے خیال رکھنا چاہیئے۔ کہ فائدہ سے مراد وہی فائدہ ہے کہ جو واقعی و حقیقی ہو موہوم اور فرضی نہ ہو۔ کیونکہ ایک شخص حصول اولاد کے لئے شادی کرنا چاہتا ہے جو موہوم ہے۔ تو دونوں طرح کے امکانات میں یہ بھی ممکن ہے کہ اولاد اس کی قسمت میں ہو۔ اور یہ بھی کہ اس نعمت سے محروم رہے۔ اس بنا پر اس چیز کی طرف سے اچھی طرح اطمینان کر لینا چاہیئے۔ کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ اولاد کی توقع پر حقیقی خسارہ کو مول لے رہا ہے۔

اس مرحلہ پر قدرتاً یہ سوال غور و فکر کی سطح پر اُبھریگا۔ کہ اگر کوئی شخص نکاح کی ان تمام آفات سے محفوظ ہو اور ان غوائل و مہالک میں سے کوئی بھی اس کے ذہن و قلب کو مشوش کرنے والا نہ ہو۔ تب اس کے لئے نکاح و تاہل کی ذمہ داریوں کو قبول کرنا اولی اور بہتر ہو گا یا یہ کہ یہ اپنے لئے ذکر و فکر اور تجرد و یکسوئی کو پسند کرے اور ان جھمیلوں میں مطلق نہ پڑے۔ ہم یہ کہیں گے کہ ہو سکے تو نکاح و تجرد دونوں کو جمع کرے۔ اور دونوں کے فوائد و برکات سے متمتع ہو۔ کیونکہ درحقیقت انمیں

کوئی تضاد یا ان بن نہیں۔ نکاح و تاہل میں سب سے بڑا مفسدہ کسبِ حرام ہی کا تو ہے۔ یقیناً اس سے روح کی پاکیزگی متاثر ہوتی ہے۔ اور سالک اللہ تعالےٰ سے بہت دور ہو جاتا ہے۔ مگر کیا ضرور ہے کہ ہر شخص جو شادی شدہ ہو حلال کی روزی سے محروم ہی ہو۔

۰۰ سب سے بڑی برائی یا سب سے بڑا جھگڑا یہ ہے کہ حصولِ معاش کا مسئلہ ایک متاہل اور عیالدار کے تمام اوقات پر بری طرح چھا جاتا ہے۔ اور کوئی وقت اور لمحہ بھی تو ایسا نہیں چھوڑتا کہ جس میں اخلاص و یکسوئی کے ساتھ یہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرسکے۔ اور خلوت وانزوا کے لطائف سے دامنِ طلب بھر سکے۔ اس امکان و خدشے کی اہمیت سے انکار نہیں۔ مگر نیت وہمت شرط ہے۔ کیا پوری رات عبادت و فکر کے لئے کافی نہیں۔ اور اگر شوق وطلب کے داعیے موجود ہوں، تو کیا دن کے مختلف لمحوں اور فرصتوں سے بھی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔

اس سلسلے میں ایک نہایت ہی ضروری سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر ان دونوں کیفیتوں کا جمع کرنا ہی افضل ہے تو حضرت عیسیٰ اس فضیلت سے کیوں محروم رہے، حالانکہ وہ اللہ کے پیغمبر اور فرستادہ تھے۔ اور اگر تجلی و تجرد اولیٰ ہے، نکاح نہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نو نو بیویوں کو بیک وقت اپنے حرم میں رکھا؟

دو لفظوں میں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دو مختلف مقام ہیں۔ آنحضرت کی ہمتِ عالی اور قدرت واستطاعت کی بلندی کا یہ عالم تھا کہ یہ شواغل اور رکاوٹیں، ان کے داعیات ذکر و فکر اور تقاضائے شوق وطلب میں کوئی ضعف نہیں پیدا کرسکے۔ اور اس سے نہیں روک سکے کہ آپ فضائل وتاہل کے پہلو بہ پہلو عبادت وتجرد کے لطائف سے بھی مالا مال ہوں۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ نو نو بیویوں کے باوجود آنحضرت جب رات کو اٹھتے اور عبادت کے لئے کھڑے ہوتے تو پاؤں متورم ہو جاتے۔ مگر شوق اور لطف و ذوق کی کیفیتوں میں کمی نہ آتی۔

رہا یہ بات کہ حضرت عیسٰی نے نکاح و تاہل سے کیوں گریز کیا۔ تو یہ اس لئے کہ مقام حزم واحتیاط کا یہی تقاضا تھا کہ ان کے حالات ایسے تھے کہ ان کا شادی نہ کرنا ہی اولیٰ اور بہتر تھا۔ اس باب میں یہ اصول یاد رکھنے کا ہے کہ جب ہم ... مسائل مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نکاح وتجرد کا مسئلہ سراسر حالات کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے ... کے ساتھ نہیں۔ اور ان دونوں میں کسی سے متعلق بھی علی الاطلاق کچھ کہنا مشکل ہے۔ تو اس صورت میں ... نکاح ... کی ہر حال ایسی ہی تاویل کرنا چاہیئے کہ جو برمحل ہو اور جس سے کہ ان کی بزرگی اور فضیلت میں کوئی بدنمائی نہ آنے پائے۔ کیوں؟ اس لئے کہ بحیثیت مسلمان کے ہمارا یہی فرض ہے کہ ہمیشہ انبیاء علیہم السلام کے احوال وافعال کے لئے اعلیٰ اور بہتر محمل تلاش کریں۔ اور یہ نہ سمجھیں کہ معاذ اللہ انہوں نے کوئی کام بھی ادنیٰ محرکات سے متاثر ہو کر کیا یا کوئی قدم بھی اللہ کی رضا کے خلاف اٹھایا ہے۔

بشیر احمد ڈار

سقراط اور اس کا فلسفۂ اخلاق

(۲)

تاریخ فلسفہ کی کتابوں میں یہ بحث کی گئی ہے کہ آیا سقراط ایک فلسفی تھا یا محض اخلاقی مصلح اور دونوں گروہوں نے اپنے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں دلائل پیش کئے ہیں۔ اگر اخلاقی مصلح سے مراد محض ایسا شخص ہو جو اپنے زمانے کے چند رسوم و تصورات کی اصلاح سے زیادہ کوئی کام نہ کرے تو یقیناً سقراط کا درجہ ایسے شخص سے بہت بلند و ارفع ہے اور اگر فلسفی سے مراد محض عقلی استدلال کی مدد سے چند بنیادی تصورات کے مضمرات کو واضح کرکے ایک نظام عقلی کی تعمیر ہے تو یقیناً سقراط فلسفی بھی نہیں کہلا سکتا۔ ڈاکٹر زیلر کے نزدیک ایک فلسفی کا مقام یہ ہے کہ وہ خالص علمی حیثیت سے عقلی اور اخلاقی مسائل کی چھان بین کرے لیکن اگر اسکے اس طرز عمل سے عملی حیثیت سے اخلاقی اقدار کا چرچا ہو اور معاشرہ میں تبدیلی پیدا ہو تو اسکے خالص علمی مشاغل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ڈاکٹر زیلر کے نزدیک سقراط فلسفی کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ لیکن اگر اس اصول کو تسلیم کیا جائے کہ سقراط کا سارا مقصد محض علمی حیثیت سے چند تجریدی تصورات اور اعیان و نظریات کی تنقید اور مروجہ عقاید کے تناقضات کی توضیح تھا تو "اپالوجی" میں اس نے جس عظیم الشان مقصد کا ذکر کیا ہے جو اس کے ذمہ خود خدا نے سونپا تھا تو اس کی توجیہ مشکل سے ہو سکتی ہے۔ کیا وہ روحانی ذمہ داری جس کا احساس سقراط کو اتنا شدید تھا کہ موت کی سزا بھی اس کو اپنے ارادے اور تبلیغ حق سے باز نہ رکھ سکی محض ایک خشک فلسفہ کے عالم کے ساتھ کوئی مناسبت رکھتی ہے؟ حقیقت صرف یہ معلوم ہوتی ہے کہ سقراط ایک عظیم الشان مفکر، فلسفی، صوفی، درویش اور حیات نو کا پیغامبر تھا جس کے سامنے محض علمی و فکری کاوشیں اور مسائل نہ تھے بلکہ ایک انسانی معاشرے کی تشکیل نو کا اہم سوال تھا ــــ وہ ایک ایسا معاشرہ تھا جس میں کچھ لوگ محض مادیت کی طرف راغب ہو چکے تھے، کچھ مشرکانہ عقائد و رسوم میں مبتلا جنہوں نے اپنی بد اخلاقی کا جواز خود دیوتاؤں کی غیر اخلاقی زندگی کا نقشہ کھینچ کر پیش کر دیا تھا، روحانی زندگی کو متزلزل کر دیا تھا۔ ان سب عقلی اور ذہنی گورکھ دھندوں کے ساتھ ساتھ سیاسی طور پر ایتھنز کی زندگی بکلی زوال پذیر ہو چکی تھی۔ ایسے ماحول میں سقراط کا مقصد یہ اور صرف یہ تھا کہ لوگوں کے ذہن و قلب سے غلط معتقدات اور توہمات کا پردہ ہٹا دیا جائے، ان کے سامنے زندگی کے عملی مسائل کو ان کی پوری تابناکی سے پیش کیا جائے، تعصبات اور عصبیت کی بجائے ان کی عقل عام اور قلب و نظر سے اپیل کی جائے تاکہ حق و باطل کی تمیز وہ خود کر سکیں۔ اس نے استدلال کا تار و پود بکھیر کر ایک منظم اور اثباتی نظریہ حیات لوگوں کے سامنے پیش کیا جس کی روشنی میں وہ اپنے اخلاقی اور روحانی مسائل کو خود حل کرنے کی اہلیت پیدا کر سکیں۔ اس

مشکل کام میں اس کو خدا کی جانب سے [illegible] یقین [illegible] اس فرض منصبی کی ادائیگی میں پورا انہماک تھا۔ اس کی اپنی زندگی بالکل سادہ اور پاکیزہ تھی، وہ ہر قسم کی دنیاوی اور مادی کششوں سے بے نیاز تھا۔ ایک دفعہ اس نے ایک نمائش میں بے شمار چیزوں کو دیکھ کر کہا کتنی چیزیں ہیں جن سے میں بے نیاز ہو کر زندگی بسر کر رہا ہوں۔ دولت، شہرت، عزت، سیاسی اقتدار اس کے سامنے [illegible] ہیچ اور بے معنی چیزیں تھیں [illegible] وہ صفات ہیں جو ایک حقیقی پیغمبر کی زندگی کا طرۂ امتیاز ہو سکتی ہیں۔ اس کی زندگی کا مقصد علم و عمل، عقل و فکر [illegible] ذہن [illegible] کی تطہیر تھا۔ اس لئے لوگوں کے ذہنوں سے صدیوں کے تعصبات کا بوجھ اتار پھینکا اور علم و حکمت کی [illegible] روشنی سے ان کے ذہنوں کو منور کرنے کی کوشش کی۔ اس نے انکو اس [illegible] زندگی [illegible] کا تصور دیا جہاں ایک دانا ترین خدا کی عدالت میں [illegible] اعمال کا جائزہ لیا جائے [illegible] تصور کے بغیر کسی حقیقی اخلاقی زندگی کی تعمیر ممکن نہیں

اس سلسلے میں ایک اور سوال بہت اہم ہے۔ عام طور پر سقراط کے متعلق مشہور ہے کہ اس کا نقطۂ نگاہ لاادریوں یا متشککین کا سا تھا [illegible] علم [illegible] تو اس [illegible] کی توجیہوں کی کہ اس کا [illegible] دانائی [illegible] علم [illegible] کے پاس ہے اور نہ اور کسی کے پاس۔ لیکن اگر سقراط کی تمام زندگی کا [illegible] مطالعہ [illegible] متشککین کی فہرست میں شامل کرنا بالکل غلط ہوگا۔ اگر اس کا [illegible] تنقید ہوتا، اگر اس کے سوالات [illegible] کا مطلب محض لوگوں کے ذہنوں میں شکوک و شبہات [illegible] ہوتا تو یقیناً [illegible] سقراط کی حیثیت سوفسطائی گروہ سے زیادہ نہ ہوتی اگرچہ اس کے اور ان کے طریق [illegible] مشابہت سے لوگ سقراط کو سوفسطائی گروہ میں شامل کرنے پر آمادہ نظر آتے ہیں [illegible] اعلان [illegible] اور نہ کوئی اس کا شاگرد، اس کا کام صرف یہ ہے کہ اپنے [illegible] خیال [illegible] اپنے آپ میں تحصیل علم کا جذبہ پیدا کرے۔ لاعلمی کا یہ اعلان یا جہالت کا اقرار علم [illegible] اس کا مطلب صرف [illegible] کی ذہنی، قلبی اور داخلی زندگی کا مطالعہ اس کی کوتاہی [illegible] ارتقائی جذبہ کا احساس پیدا کرنا ہے۔ اس کے ذہن میں [illegible] اس کی خواہش تھی کہ ان نظریات کو لوگوں کے [illegible] جہاں تک قدیم فلاسفہ طبیعات کا تعلق تھا [illegible] نتائج کو سامنے رکھ کر اعلان کیا کہ ان کے پاس علم حقیقت موجود نہیں [illegible] سوفسطائی گروہ نے انہی اختلافات کو بنیاد بنا کر صحیح علم کے وجود سے انکار کیا تھا [illegible] اس لاادریت کو ایک اصول بنا کر یہ فیصلہ کیا کہ ہر نظریۂ حیات [illegible] کو تحصیل علم کی دعوت دیتا تھا، اس کے وجود کا مقر تھا۔

اسی لئے اس نے اپنا اخلاقی نظریہ قائم کیا کہ صحیح علم ہی نیکی ہے اور جہالت بدی کے مترادف۔ اس نے موت کا سامنا کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ "غلطی کا ارتکاب کرنا خدائی یا انسانی حاکمِ مطلق کے احکام کی خلاف ورزی کرنا، میرے نزدیک ایک انتہائی شرمناک اور بدی کا فعل ہے" (اپالوجی ۲۹) یہ الفاظ کسی لاادری یا متشکک کے نہیں ہو سکتے، ان میں قطعیت اور یقین بالکل واضح اور نمایاں ہے۔

سقراط کے طریقۂ کار پر مختلف زمانوں میں اعتراضات ہوتے رہے ہیں نیٹشے نے سقراط اور افلاطون دونوں پر اعتراض کیا کہ ان کی وجہ سے حقیقی یونانی روح اور تمدن ہمیشہ کے لئے فنا ہو گئے۔ اس کا خیال تھا کہ سقراطی نقطۂ نگاہ سے یونانی فلسفہ پر زوال آیا اور یونانی روح بالکل غائب ہو گئی۔ ان کے خیال میں جذب و عشق کی بجائے عقل و فکر، زندگی کی ہمہ گیری کے مقابلہ میں اخلاق اور نیکی قابلِ ترجیح تھے۔ انہوں نے عالمِ آخرت کا نظریہ پیش کیا جو اس کی شہادت پر شکوک پیدا کئے، نیکی اور بدی کو مطلق مانا، اس مادی دنیا کے مقتضیات سے آنکھیں بند کر لیں اور اس طرح عیسائیت کے لئے راستہ ہموار کیا۔ کچھ اس سے ملتی جلتی تنقید اقبال کے ہاں بھی موجود ہے۔[له] اس نے سقراط کی بجائے افلاطون کو منتخب کیا اور اس پر الزام لگایا کہ اس نے اس کائنات رنگ و بو کو تسخیر کرنے کی تعلیم دینے کی بجائے ایک عالم بالا و غیر مرئی کو حقیقی تسلیم کرانا چاہا:

راہب اوّل فلاطون حکیم — از گروہ گوسفندانِ قدیم

ان تمام اعتراضات میں ایک چیز بالکل صحیح ہے کہ افلاطون نے اپنی کتاب فیڈو میں جہاں سقراط کے ذہنی ارتقاء کا ذکر کیا اس میں لکھا ہے کہ اس نے طبعی فلاسفہ کے متضاد تصورات سے گھبرا کر فیصلہ کیا کہ جب تک انسان کے علم و عرفان کی بنیاد درست، نہ ہو محض خارجی کائنات کا علم اس کے قلب و نظر کی اصلاح نہیں کر سکتا۔ سقراط کے زمانے میں دو گروہ مشہور تھے۔ فلاسفۂ طبیعیات اور سوفسطائی اور ان دونوں گروہوں کی علمی کاوشوں کا نتیجہ عملی طور پر اخلاقی اور مذہبی عقائد کی بیخ کنی کے سوا کچھ نہ تھا۔ طبعی فلاسفہ آخر کار خالص مادیت کے علمبردار ہو کر رہ گئے اور انکساغورس نے اگرچہ اصولِ نفس کو تسلیم کیا تھا لیکن کائنات کی تخلیق و ارتقاء مختلف اشیاء کے وجود و عدم کی بحث کے دوران میں اس نے خالص طبعی اور مادی علل ہی پر بھروسہ کیا۔ سوفسطائی گروہ نے قدیم روایات و عقائد، اخلاقی اور روحانی اقدار، معاشرتی روابط اور خاندانی رشتوں کے بنیادی اصولوں کی تضحیک کر کے تمام یونانی معاشرے پر کلہاڑی چلا دی۔ ایسے نازک عبوری دور میں جب کہ مسلسل لڑائیوں سے قوم کی ذہنی، اخلاقی اور اقتصادی حالت بالکل بگڑ چکی تھی سقراط نے ایک پیغمبرانہ شان سے اپنی قوم کے صالح افراد سے اپیل کی کہ وہ خارجی کائنات کی گتھیاں سلجھانے کی بجائے اپنے نفس کے حیوانی رجحانات

له دیکھئے مصنف کی کتاب "اقبال اور فلسفۂ ارادیت" (انگریزی) صفحات ۲۴۰-۲۴۱

پر قابو پائیں، محض سلبی شکوک و اعتراضات میں اُلجھنے کی بجائے اپنی زندگی کے مثبت پہلوؤں پر اپنی توجہ مرکوز کریں۔ سیاسی ریشہ دوانیوں اور مسلسل لڑائیوں میں وقت ضائع کرنے کی بجائے اپنی توت روح اور نفس کی تربیت میں صرف کریں۔ اسے نہ خارجی دنیا کے مسائل کی اہمیت سے انکار تھا اور نہ وہ اپنے معاشرے کے سیاسی مفادات سے غافل۔ اس نے کئی جنگوں میں حصّہ لیا اور تمام معاصری شہادتوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس نے تمام فوجیوں کے مقابلہ میں زیادہ قوتِ برداشت، زیادہ بہادری اور جرأت، زیادہ استقلال اور پامردی کا ثبوت دیا۔ اس کا ذکر افلاطون نے "اپالوجی" میں خود سقراط کی زبان سے اور "سیمپوزیم" میں سقراط کے مختلف دوستوں اور خاص کر الیبیڈیز کی زبان میں تفصیل سے کیا ہے۔ ایسے حالات میں سقراط پر خارجی دنیا کے مسائل سے بے اعتنائی کا الزام یقیناً غلط ہے۔ نطشے چونکہ جمہوری نظام کے خلاف تھا اس لئے اس کے نزدیک سقراط کا آمرانہ نظام کی مخالفت یقیناً قابلِ اعتراض نظر آتا ہے لیکن یہی سقراط کی خوبی اور عقلی دور بینی کا ثبوت ہے۔ خود اقبال نے مغربی علوم پر جو تنقید کی ہے اگر اس کا غائر مطالعہ کیا جائے تو اس میں وہی نظریہ کارفرما نظر آئے گا جو سقراط کے ہاں پایا جاتا ہے:

علمِ اشیاء خاک ما را کیمیا ست آہ! در افرنگ تاثیرش جداست

آہ از افرنگ و از آئینِ او آہ از اندیشۂ لا دینِ او

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

علم را بے سوزِ دل خوانی شراست نورِ او تاریکیٔ بحر و بر است

دل اگر بندد بہ حق پیغمبری است ور ز حق بیگانہ گردد کافری است

اگرچہ کائنات خارجی کا علم جس سے انسان تسخیرِ فطرت کر لیتا ہے اپنی جگہ ضروری اور فائدہ مند ہے لیکن اس کے نتائج مغرب کی سرزمین میں اخلاقی اور روحانی زندگی کے لئے سراپا نقصان دہ ثابت ہوئے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس علم میں سوزِ دل موجود نہیں۔ یہی اور بالکل یہی اعتراض سقراط نے اپنے سے پہلے طبعی فلاسفہ کے کائناتی علم پر کیا تھا۔ ان کے تمام علوم کا سرمایہ خدا، روح، آخرت اور اخلاقی اقدار سے انکار تھا۔ معاشرتی زندگی کا توازن قائم کرنے کے لئے سقراط کے پاس اس کے سوا اور کوئی راستہ نہ تھا کہ وہ اپنے ہم عصروں کے ذہن میں اس حقیقت کی اہمیت بٹھا دے کہ جب تک ان کی نگاہ میں پاکیزگی، ان کے قلب میں سوز، ان کے جذبات میں تربیت، ان کے دلوں میں روحانی اور اخلاقی اقدار کو قائم کرنے اور ترقی دینے کا ولولہ پیدا نہ ہوگا ان کے تمام علمی کارنامے فائدہ کی بجائے نقصان کا موجب ہونگے۔ انفس سے ہٹ کر محض آفاق کی طرف توجہ کرنے کا نتیجہ ہمیشہ انسان کے قلب و نظر کے لئے فساد کا باعث ہوئے ہیں۔ قدیم زمانے میں بھی اور آج بھی انفس سے بے پروائی اسی طرح انسان کی روحانی موت کی علت ہے جس طرح آفاق سے چشم پوشی۔ لیکن انفس سے ہٹ کر اور ماوراء ہو کر آفاق کی گہرائیوں میں اترنا بھی فائدہ مند نہیں۔ قوموں کی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے

والوں نے ہمیشہ پہلے اپنے نفسوں کی گہرائیوں میں ڈوب کر ہی حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے۔ اس حقیقت کی طرف قرآن کی مندرجہ ذیل آیت اشارہ کر رہی ہے :

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم۔ — اللہ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ اپنے نفسوں کی حالت کو نہ بدلیں۔

حضرت ابراہیم کا مشاہدۂ ملکوت السماء والارض یقیناً آفاقی تھا لیکن آفاقی تجربہ انفس کی تجربہ گاہ میں کیا گیا تھا۔ اگر اس روحانی تجربہ و مشاہدہ میں انفس اور آفاق دونوں کی گہرائیوں کی لطیف آمیزش نہ ہوتی تو اس سے وہ انقلاب ظہور پذیر نہ ہوتا جو حضرت ابراہیم کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ سقراط کا آفاق کو چھوڑ کر انفس کی طرف لوٹنا درحقیقت ایسے ہی معاشری انقلاب کی طرف پہلا قدم تھا۔

سقراط کا سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے روحِ انسانی کا بلند تصور جس میں موت کے بعد روح کی بقاء کا نظریہ بھی شامل ہے یونانی فکر میں واضح طور پر پیش کیا۔ ہم زرتشت کے فلسفۂ اخلاق کے بیان میں دیکھ چکے ہیں کہ یہی تصور اس کے ہاں بہت نمایاں طور پر موجود تھا اور اسی کے زیر اثر اسرائیلی عقائد میں داخل ہوا۔ ان نظریات سے مختلف قومیں متاثر ہوتی رہیں حتیٰ کہ ان قوموں میں بھی جو بعد میں خالص یونانی تہذیب کا جزو بنیں یہ تصورات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ ان میں فیثاغورثی اور آرفیسی نظام ہائے فکر کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں جن کے ہاں روح اور موت کے بعد ایک نئی زندگی کا تصوّر موجود تھا۔ ان ہی راستوں سے سقراط نے ان تصوّرات کو حاصل کیا اور پوری شدّت کے ساتھ ان کے مضمرات کی توضیح کی۔ سقراط کے زمانے میں طبعی فلاسفہ کی مقبولیت اور سوفسطائی گروہ کی کثرت سے روح اور حیات بعد الموت کے نظریات فراموش ہو چکے تھے اور لوگوں کی عملی زندگی میں مادیت اتنی سرایت کر چکی تھی کہ سقراط نے جب اپنے ہم عصروں کو ان مسائل کی طرف توجہ دلائی تو وہ حیران تھے کہ یہ شخص اتنا دقیانوسی ہے کہ ہمیں پھر قدیم بے معنی تصورات و نظریات کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ چنانچہ فیڈو میں سقراط کے مندرجہ ذیل الفاظ اس مسئلے پر پوری روشنی ڈالتے ہیں : "میرا خیال ہے کہ ہمارے صوفیاء کے اقوال بہت پُرمعنی ہیں۔ وہ ہمیں مثالوں اور کہانیوں کے ذریعے ہمیشہ سمجھاتے رہے کہ ہر وہ شخص جو روحانی طور پر پاک و صاف ہوئے بغیر دوسری دنیا میں پہنچے گا وہ کیچڑ میں پھنسا رہے گا اور وہ جو پاک و صاف آئے گا وہ دیوتاؤں کی مجلس میں شامل ہونے کی عزّت حاصل کرے گا . . . میں نے ساری عمر کوشش کی ہے اور کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا تاکہ مجھے اس آخری لوگوں میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہو[1]۔ آیا میں نے صحیح راستے پر کوشش کی ہے اور کامیاب ہوا ہوں یا نہیں، اس کا علم مجھے بہت جلد ہو جائے گا، جب میں دوسری دنیا میں پہنچوں گا اگر خدا کو منظور رہا . . . . "

---

[1] والحقنی بالصالحین۔

جب سقراط اپنی گفتگو ختم کر چکا تو سیبیز نے کہا کہ میں تم سے اس معاملے میں متفق ہوں۔ لیکن عام لوگ روح کے متعلق تمہارے نظریے کو سُن کر شکوک و شبہات کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جسم سے جُدا ہونے کے بعد وہ زندہ نہیں رہ سکتی بلکہ موت کے دن ہی وہ فنا ہو جاتی ہے .... تمہیں اپنی بات کی صداقت کو ثابت کرنے کے لئے کافی کوشش اور ترغیب اور اطمینان دلانے کی ضرورت ہے۔" (۶۹-۷۰)

آگے چل کر دوسری جگہ سقراط کہتا ہے: "کیا اب ہم یہ تسلیم کرلیں کہ روح جو غیر مرئی ہے اور جو انسان کی موت کے بعد ایسی جگہ جاتی ہے جو خود اس کی طرح شاندار، صاف اور غیر مرئی ہے اور جس کو صحیح طور پر روحانی یا غیر مرئی دُنیا کہا جاتا ہے، جہاں وہ نیک اور حکیم خدا کی معیت میں زندگی بسر کرتی ہے اور جہاں اگر خدا کی مرضی ہوئی تو میری روح بھی مکین ہو گی ــــ کیا ہم یہ تسلیم کرلیں کہ روح جس کی فطرت اتنی شاندار، خالص اور غیر مرئی ہے، جسم کی موت کے بعد ہوا کے ذرّوں میں تحلیل ہو جاتی ہے اور فوراً ہی ہمیشہ کے لئے نسیاً منسیاً ہو جاتی ہے جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے؟ نہیں میرے دوستو ایسا نہیں۔" (۸۰)

بلند اخلاقی اور روحانی زندگی کے قیام اور ارتقا کے لئے روح کے انفرادی وجود پاکیزہ و خدائی صفات سے متصف ہونا جسم کے ساتھ اتحاد کے ہوتے ہوئے بھی اس کی علیحدہ شخصیت اور موت کے بعد اس کی مسلسل زندگی کے تصوّر لازمی اور ضروری ہیں۔ قرآن نے بار بار کفار کے اعتراضات کے جواب میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

ویقول الانسان ءاذا ما مت لسوف اُخرج حیّاً اولا یذکر الانسان انا خلقنٰہ من قبل ولم یک شیئاً۔

انسان پوچھتا ہے کہ جب وہ مر جائے گا تو وہ ضرور زندہ کر کے نکالا جائے گا؟ کیا وہ یاد نہیں کرتا کہ ہم نے پہلے اس کو پیدا کیا تھا حالانکہ یہ کچھ بھی نہیں تھا؟ (مریم - ۱۹ : ۶۶)

کما بدأنا اوّل خلق نعیدہٗ۔ وعداً علینا انا کنا فاعلین۔

جس طرح ہم نے اوّل بار پیدا کیا تھا اسی طرح ان کو دوبارہ بھی پیدا کریں گے۔ (انبیاء - ۲۱ : ۴)

وقال الذین کفروا لا تاتینا الساعۃ قل بلٰی وربی لتاتینکم عالم الغیب لا یعزب عنہ مثقال ذرّۃ فی السماوات ولا فی الارض ولا اصغر من ذٰلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین۔ لیجزی الذین آمنوا وعملوا الصالحات۔ (سبا - ۳۴ : ۳)

آخرت سے انکار کرنے والے کہتے ہیں کہ ہمارے لئے قیامت نہیں آئیگی۔ کہو مجھے اپنے پروردگار کی قسم جو عالم الغیب ہے ذرہ بھر آسمانوں اور زمین میں اس سے پوشیدہ نہیں، اور ذرّے سے چھوٹی اور بڑی سب چیزیں جس کے پاس کتابِ مبین میں درج ہیں۔ قیامت تو ضرور پیش آکر رہے گی تاکہ ایمان والوں کے لئے جنہوں نے نیک اعمال کئے خدا بدلہ دے۔

واقسموا باللہ جھد ایمانھم لا یبعث اللہ

یہ لوگ اللہ کے نام سے کڑی کڑی قسمیں کھا کر کہتے ہیں کہ اللہ کسی

من یموت علیٰ وعداً علیہ حقاً ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ لیبین لھم الذی یختلفون فیہ ولیعلم الذین کفروا انھم کانوا کاذبین۔

(۱۶: ۳۸-۳۹)

مرنے والے کو پھر سے زندہ کر کے نہ اُٹھائے گا، اُٹھائے گا کیوں نہیں یہ تو ایک وعدہ ہے جسے پورا کرنا اس نے اپنے اوپر واجب کر لیا ہے مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔ ایسا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اللہ ان کے سامنے اس حقیقت کو کھول دے جس کے بارے میں یہ اختلاف کر رہے تھے اور منکرینِ حق کو معلوم ہو جائے کہ وہ جھوٹے تھے۔

سقراط کی زندگی کا مقصد اسی نظریۂ آخرت یا حیات بعد الموت کی تلقین تھا۔ چنانچہ فیڈو میں وہ کہتا ہے: " اگر روح لافانی ہے تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کی دیکھ بھال کریں نہ صرف اس دنیاوی زندگی کے دوران میں بلکہ آخرت کے لئے بھی۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس فرض سے غفلت اور بے پروائی کا نتیجہ کیا ہے۔ اگر موت سے مراد یہ ہے کہ انسان اس زندگی کے تمام اعمال نیک و بد کے ثمرات سے بالا ہو جاتا ہے تو یہ گویا بداعمال انسانوں کے لئے ایک نعمت غیر مترقبہ ہو گی ... لیکن چونکہ آخرت کی زندگی یقینی ہے اور انسانی روح موت کے بعد زندہ رہے گی تو ایسی حالت میں نجات و فلاح کا یقینی راستہ یہی ہے کہ وہ حکمت و کمال کی تحصیل کرے کیونکہ اگلی دنیا میں سوائے اپنے اعمال کے روح اور کچھ نہیں لے جاتی۔" (۱۰۷)

'اپالوجی' میں ایک جگہ سقراط نے اس دُنیا کے مشاغل کے مقابلے میں آخرت کے اعمال کی اہمیت کا ذکر کیا ہے، " اے میرے دوست، تم شہر ایتھنز کے باشندے ہو اور ایتھنز اپنی حکمت اور علمی کارناموں کے باعث بہت مشہور ہے۔ کیا تمہیں دولت جمع کرنے، شہرت حاصل کرنے اور عزت پانے کی خواہش سے شرم نہیں آتی؟ کیا تمہارے دل میں کبھی یہ خیال نہیں آتا کہ حکمت اور سچائی کے حصول کے لئے تگ و دو کرنا اور اپنی روح کی تکمیل کے لئے سرگرداں ہونا بھی ضروری ہے! اگر کوئی شخص ان سوالات کے جواب میں یہ کہے کہ میں تو یہ کرتا ہوں تو میں اسے یونہی نہیں چھوڑ دیتا بلکہ میں اس پر پوری طرح جرح کرتا ہوں تاکہ حقیقت کا انکشاف مجھ پر اور اس پر بھی ہو جائے۔ یہ کام میں ہر اس شخص سے کرتا ہوں اور کروں گا جو مجھے ملے گا... کیونکہ مجھے خدا کی طرف سے اس کام کے کرنے کا حکم ہُوا ہے۔ میں اپنی ساری عمر اس کام میں صرف کرتا ہوں کہ ہر جگہ اور ہر شخص کو ذہن نشین کرا دوں کہ مقدم اور اوّلین کام یہ ہے کہ اپنی روحوں کی اصلاحِ حال اور تکمیل کی طرف توجہ دی جائے اور جب تک یہ کام سرانجام نہ ہو اس وقت تک اس دنیا کے کاموں یعنی جسمانی ضروریات اور دولت کی تحصیل کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے۔ اور یہ کہ نیکی دولت سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ دولت اور ہر وہ چیز جس کی خواہش لوگوں کے دلوں میں ہے سبھی نیکی کا ثمرہ ہیں۔" (۲۹، ۳۰) یہی وہ مفہوم ہے جو قرآن نے متعدد جگہ دنیا اور آخرت کے اعمال کا مقابلہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے:

ارضیتم بالحیاۃ الدنیا من الآخرۃ۔ فما

کیا تم نے آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی زندگی کو پسند کر لیا ہے؟

متاع الحیوۃ الدنیا فی الاٰخرۃ الا قلیل۔ (۹، ۳۸)

تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ دنیوی زندگی کا سروسامان آخرت میں بہت قلیل ہوگا۔

الذین یستحبون الحیوۃ الدنیا علی الاٰخرۃ ویصدون عن سبیل اللہ ویبغونہا عوجا اولئک فی ضلال بعید۔ (۱۴: ۳)

وہ لوگ جو آخرت کے مقابلے میں دنیا کی زندگی سے محبت کرتے ہیں، جو اللہ کے راستے سے لوگوں کو روک رہے ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ راستہ ٹیڑھا ہو جائے، یہ لوگ گمراہی میں بہت دور نکل گئے ہیں۔

من کان یرید العاجلۃ عجلنا لہ فیہا ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا لہ جہنم یصلٰہا مذموما مدحورا۔ ومن اراد الاٰخرۃ وسعیٰ لہا سعیہا وھو مومن فاولئک کان سعیہم مشکورا۔ (۱۷: ۱۸-۱۹)

جو کوئی عاجلہ (یعنی دنیا) کا خواہش مند ہو اسے یہیں دے دیتے ہیں جو کچھ بھی جسے دینا چاہیں، پھر اس کے لئے جہنم ہے جسے وہ تاپے گا ملامت زدہ اور رحمت سے محروم ہو کر۔ اور جو آخرت کا خواہشمند ہو اور اس کی مناسب سعی کرے اور وہ مومن ہو تو ایسے ہر شخص کی سعی مشکور ہوگی۔

لیکن سقراط کے اخلاقی فلسفہ میں یہ سوال بہت اہم ہے کہ اس نے روح کا تصوّر کن تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے پیش کیا؟ اوپر سقراط کی ذہنی کشمکش کی تاریخ پیش کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبیعی فلاسفہ کی کوششوں سے متأثر نہ ہو سکا۔ نہ صرف ان کے متضاد بیانات بلکہ ان کے طریقۂ کار سے وہ بالکل مطمئن نہ تھا۔ اصل سوال یہ تھا کہ کائنات اور انسان کی صحیح ماہیت اور فطرت کا راز معلوم کرنے کے لئے کیا محض سائنٹیفک اور مادی نقطۂ نگاہ کافی ہے؟ مثلاً ایک مشین کے کام کی تشریح کرنے کے لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کی ہر حرکت ایک ماقبل حرکت کا نتیجہ ہے جو اس کی علّت کہی جاتی ہے۔ اس طرح یکے بعد دیگرے ہم علّت و معلول کی مسلسل کڑی قائم کرتے ہیں اور آخر میں ایک ایسا معلول نظر آتا ہے جہاں ہم یہ کہہ دیتے ہیں کہ اس معلول کی علّت اس مشین کے خارج سے عمل میں آئی اور اسی کے باعث حرکتوں کا یہ مسلسل تانتا بندھا ہوا چلتا رہتا ہے۔ ہم گھڑی کو چابی دیتے ہیں اور اس کے تمام پرزے حرکت میں آجاتے ہیں اور اس طرح گھڑی اپنا کام سرانجام دئے چلی جاتی ہے۔ اسی اصول کی روشنی میں جب نشوونما پانے والی چیزوں کی داخلی حرکت کی تشریح کی ضرورت ہوتی ہے تو سائنٹیفک طریقہ کار یہ ہے کہ اس کی ابتدائی حالت کا کھوج لگایا جائے۔ مثلاً مذہب کی تشریح کرنے کے لئے صحیح طریقہ یہ ہے کہ معلوم ہو جائے کہ اس کا آغاز کیسے ہوا۔ اس سوال کو حل کرنے کے لئے قدیم انسانوں کی زندگی کا مطالعہ کیا گیا۔ معلوم ہوا کہ وہ قوائے فطرت کی ہولناکیوں کا شکار تھا۔ باد و باراں، موت و بیماریاں، قحط اور لڑائیاں ہر طرف سے اس کے ذہن پر خوف و ہراس پیدا کرتی تھیں۔ انہی خوفناک قوتوں کو اس نے دیوتاؤں کا نام دیا اور اسی خوف کی بنیاد پر اس کے مذہبی تصوّرات کی تعمیر قائم ہوئی اور یہی خوف تنہائی اور بچاؤ کے جذبات آج بھی انسان کو مذہب کی طرف مائل کئے ہوئے ہیں۔ فرائڈ کی ساری علمی کاوشوں کا مقصد یہی ہے کہ مذہب کی تقدیس

اور حرمت کو ایسے ہی حیوانی اور جبلی جذبوں کے نام پر قربان کر دے۔ یہی وہ سائنسی یا مادی طریقہ تشریح تھا جس کو سقراط کے ماقبل طبعی فلاسفہ نے حقیقت کا راز معلوم کرنے کے لئے اختیار کیا تھا۔ جب سقراط کے ذہن میں کائنات کبرٰے وصغریٰ، انفس وآفاق، کے مختلف رازوں کو معلوم کرنے کا شوق بیدار ہوا تو اس نے ان فلاسفہ کا مطالعہ شروع کیا لیکن اسے معلوم ہوا کہ ان کے جوابات سے اسے بالکل تشفی نہ ہوئی۔ اس لئے کہ وہ ان مسائل کو خالص سائنسی نقطہ نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے 'کیوں' کی بجائے 'کیسے' کا جواب تلاش کیا تھا اور اس طرح انہوں نے کائنات کی ماہیت بیان کرنے کے لئے ہوا، آگ، یا مٹی کو اوّلیں بنیاد قرار دیا۔ یہ کائنات کیوں پیدا ہوئی؟ تو اس کا جواب ان کے پاس صرف یہ تھا کہ پہلے پہل ایک طرح کا مادہ تھا جس کی مختلف قسم کی آمیزش سے اس مادی کائنات کا ظہور ہوا۔ لیکن جب اس پریشانی میں سقراط کو انکساگورس کے متعلق معلوم ہوا کہ اس نے کائنات کی تشریح کرتے ہوئے "نفس" کا ذکر کیا ہے تو اسے اپنے سوال کا جواب پانے کی توقع ہوئی اور وہ سوال 'کیسے' نہیں بلکہ 'کیوں' تھا۔ جب تک کسی ایسی ہستی کا اقرار نہ کیا جائے جو انسان کی طرح کسی خارجی اثر سے بے نیاز ہو، تب تک اس کے کیوں کا جواب ممکن نہیں۔ لیکن سقراط کو انکساگورس کی کتابوں کے مطالعہ سے مایوسی ہوئی۔ اس مایوسی کی وجہ یہ تھی کہ انکساگورس نے نفس کے اصول کو تسلیم تو کیا تھا لیکن اس کے باوجود کائنات کی تشریح کرتے ہوئے خالص مادی اور میکانکی اصول علت ومعلول سے کام لیا تھا۔ نفس یا ذہن کا کام صرف یہ تھا کہ اس کے باعث ازل میں کسی ایک خاص وقت اس نے کائنات میں خارج سے ایک حرکت پیدا کر دی اور بس۔ اس مایوسی کے بعد سقراط کے لئے اب ایک ہی راستہ تھا اور وہ تھا توحیدی نظریۂ حیات۔ اس کے نزدیک یہ کائنات بلا مقصد پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس کے بنانے والا ایک دانا وحکیم خدا ہے جس کا ہر کام بہترین اور ہر عمل ایک خاص مدعا مقصد کے حصول کے لئے ہے۔ یہی وجہ تھی جس کے باعث اس نے اپنے ہم عصروں کی توجہ طبعی علوم سے ہٹا کر نفس انسانی کی طرف مبذول کرانی چاہی کیونکہ نفس انسانی ہی وہ حقیقت ہے جس کی روشنی میں وہ کائنات کی تخلیق کے راز سربستہ کو سمجھ سکتا ہے اور جس کے سمجھنے کے بعد اس کی اپنی اور دوسرے انسانوں کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہوتا ہے۔ ان دو راستوں کے فرق کو رومی نے مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کیا ہے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست ‏ ‏ ‏ جز دل اسپید مثل برف نیست

زاد دانش مند آثار قلم ‏ ‏ ‏ زاد صوفی چیست آثار قدم

ایک طرف دانش مند ہے جو مادی علوم کے اکتساب کے بعد علم وحکمت کے دفتر پر دفتر تیار کرتا ہے۔ دوسری طرف صوفی ہے جس کے پاس قلم ہے اور نہ دوات، اس کی ساری پونجی ایک دل دردمند اور ایک جذبہ بلند ہے اور جو اپنے مقصد کی تلاش میں قدموں کے آثار پر چل نکلتا ہے۔ اکبر الٰہ آبادی نے ان راستوں کے تضاد کو اپنے مزاحیہ انداز میں خوب بیان کیا ہے:

منصور بولا خدا ہوں میں ‏ ‏ ‏ ڈارون بولا بوزنہ ہوں میں

ایک سائنس دان جس کا ذہن محض مادی سلسلۂ علت و معلول کے اندر محدود ہے، اس کائنات کی تخلیق کا راز معلوم کرنے کے لئے آغاز کی طرف جاتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ انسان اس دنیا میں بندر کی حیوانی شکل سے بدل کر انسانی شکل میں آیا اور اس لئے وہ حیوانی صفات کا مجموعہ ہے۔ لیکن سقراط جیسے شخص کی نگاہ میں یہ جواب بالکل بے معنی ہے۔ اس کے سامنے سوال یہ تھا کہ انسان کی تخلیق کا مقصد کیا ہے اور اس لئے وہ اس کے انجام کار کی طرف دیکھتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ انسان خدائی صفات کا حامل ہے، وہ خدا کو اپنے قابو میں لانا چاہتا ہے، وہ خود ایک چھوٹے پیمانے پر خدا ہے۔ رومی نے کیا خوب کہا ہے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند　　فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی تضاد کو اقبال نے مندرجہ ذیل شعر میں واضح کیا ہے:

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے　　کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں کہ میری انتہا کیا ہے

سقراط نے انسانی روح کی اہمیت تسلیم کر کے اس سائنسی طریقہ کار کی جگہ غایتی طریقہ کو رواج دیا اور اس طرح روحانی اور اخلاقی زندگی کے لئے راستہ ہموار ہوگیا۔ اس کے خیال میں کسی انسانی فعل کی تشریح کے لئے یہ کافی نہیں کہ خارجی عوامل اور اثرات کا ذکر کر دیا جائے بلکہ ان مقاصد اور نصب العینوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جن کے حصول کے لئے وہ سرگرم عمل ہے۔ اس اصول کی روشنی میں انسانوں کی بے لوث قربانیاں محض جبلی اقتضاؤں کا اظہار نہیں بلکہ بلند روحانی فطرت کے دھندلے نقوش کے نامکمل مظہر ہیں حتیٰ کہ معمولی سے معمولی اور ادنیٰ سے ادنیٰ طبعی افعال بھی اسی غایتی نظریئے کی روشنی میں کسی روحانی مقصد کے حصول کا ذریعہ تصور کئے جائیں گے۔

محمد جعفر پھلواروی

ضبطِ ولادت

اس سے پہلے دو مضامین ضبطِ ولادت کے متعلق شائع ہو چکے ہیں۔ ایک تو ماہ اپریل ۵۷ء کے ثقافت میں جناب ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب کا مقالہ تھا جو فیملی پلاننگ بورڈ کے عظیم الشان جلسے میں پڑھا گیا۔ دوسرا مضمون الشیخ الخولی کا ہے جس کا ترجمہ ماہ مئی ۵۷ء میں شائع ہوا تھا۔ اب تیسرا مضمون ملاحظہ فرمائیے۔ یہ مسئلہ آج اس لئے حل طلب ہو گیا ہے کہ یہ تنہا پاکستان کا مسئلہ نہیں بلکہ پورے کرۂ ارض کا مسئلہ ہے۔ پاکستان کی آبادی میں دس لاکھ سالانہ کا اضافہ ہو رہا ہے یعنی تقریباً تین ہزار روزانہ۔ اور امریکہ کی جدید ایک رپورٹ کے مطابق دنیا کی آبادی ۲ ارب ۷۰ کروڑ ہے، جس میں ۴ کروڑ ۳۸ لاکھ سالانہ کے حساب سے اضافہ ہو رہا ہے۔

ضبطِ ولادت پر گفتگو کرتے وقت دو اہم سوال سامنے آجاتے ہیں:

(۱) ضبطِ ولادت قتلِ اولاد ہے یا نہیں؟

(۲) قتلِ اولاد کسی شکل میں اب بھی ہم کر رہے ہیں یا نہیں؟

پہلے سوال کو حل کرنے کے لئے دو باتوں پر غور کرنا چاہیئے:

(ا) ضبطِ ولادت کے کیا کیا طریقے ہیں؟

(ب) اس کی ضرورت کیا ہے؟

جہاں تک طریقوں کا سوال ہے اس کے چار ہی اسٹیج سمجھ میں آتے ہیں: ایک یہ کہ وظیفۂ ازدواج ادا ہی نہ کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ یہ وظیفہ تو ادا کیا جائے لیکن بعض ادویہ یا "جلود فرنشی" یا عزل وغیرہ کی مدد سے مواقع استقرار کو ختم کر دیا جائے۔ تیسرے یہ کہ بعد از استقرار کسی طریقے سے اسے ساقط کر دیا جائے۔ چوتھے یہ کہ بعد از ولادت اسے ختم کر دیا جائے۔

پہلا طریقہ کم از کم اہلِ شباب کے لئے تکلیف مالا یطاق ہونے کے علاوہ اپنے اندر فراریت رکھتا ہے۔ اس لئے یہ خارج از بحث ہے۔ دوسرے طریقے کو بھی قتلِ اولاد قرار دینا مشکل ہے۔ لیکن یہ فعل خود حاملہ کے لئے اس قدر باعثِ کرب و تکلیف اور مضرِ صحت ہے کہ قتلِ جنین کے علاوہ خود قتلِ مادر کی سرحد سے بھی قریب تر ہو جاتا ہے۔ ...... اس لئے اس کی اجازت بھی نہیں دی جا سکتی۔ رہا چوتھا طریقہ تو یہ بلاشبہ قتلِ نفس، قتلِ اولاد اور بدترین وحشت و درندگی ہے اور اس کی اجازت کا سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا۔ بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ اس کا شمار ضبطِ ولادت میں ہے ہی نہیں۔ ضبطِ ولادت تو

ہوتا ہی ہے ولادت سے پہلے۔ اور ولادت کے بعد اس کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور اب وہ ضبطِ ولادت کی سرحد سے باہر آکر قتلِ نفس بن جاتا ہے۔

غرض ضبطِ ولادت کے ان چار طریقوں میں چوتھا تو ضبطِ ولادت میں داخل ہی نہیں۔ رہے تین طریقے، تو ان میں پہلے اور تیسرے طریقے کو بھی خارج از بحث سمجھنا چاہیئے۔ صرف دوسرا ہی طریقہ قابلِ غور ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ہم غور کر سکے ہیں وہ یہ ہے کہ اسے لا تقتلوا اولادکم الخ کے حکم میں داخل کرنا ایک کھینچ تان سے زیادہ نہیں بوجوہِ ذیل:

(الف) مادۂ تولید کے ایک دفق وجست میں اتنے جرثومۂ حیات ہوتے ہیں کہ وہ پورے کرۂ ارض کی عورتوں کو اولاد بخشنے کے لئے کافی ہیں لیکن قدرت کا ضبطِ تولید دیکھئے کہ وہ اربوں جراثیمِ حیات میں کسی ایک جرثومے کو روحِ انسانی بننے کے لئے منتخب کر لیتی ہے اور باقی تمام جواہرِ زندگی کو ضائع کر دیتی ہے اور پھر ایک بار ہی ایسا نہیں ہوتا بلکہ ہر انسان کے ساتھ ہزاروں بار ایسا ہی ہوتا ہے اور بعض اوقات تمام عمر یہ کھربوں جواہرِ حیات رائیگاں جاتے رہتے ہیں اور کوئی اولاد نہیں ہوتی۔ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ اپنی کوشش سے تمام جراثیمِ زندگی کو مار دینا "تخلق باخلاق اللہ" کا کوئی اعلیٰ نمونہ ہے۔ لیکن یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ جب ہمیں یہ پوری طرح علم ہے کہ ان اربوں جراثیمِ حیات میں صرف ایک ہی جرثومہ اولاد بن سکے گا، اور پھر بھی یہ دعوےٰ نہیں کیا جا سکتا کہ ضرور بنے گا تو کیا ان بیشمار جراثیم کی اضاعت قتلِ اولاد میں شمار ہوگی؟

(ب) یہ شکل تو خیر ایسی ہے جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسان اپنے محدود علم کی وجہ سے بار بار تولید کی سعی کرتا ہے اور اس سلسلے میں جو کچھ بھی اضاعت جواہر ہوتی ہے وہ اپنے بس سے باہر ہے، لیکن اس صورت میں جبکہ استقرارِ حمل کا یقینی علم حاصل ہو چکا ہو وظیفۂ زوجیت قطعاً حرام ہونا چاہیئے اس لئے کہ اس کے بعد یہ یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اب جو کچھ بھی جوہرِ تولید باہر لایا جائے گا وہ بہرحال رائیگاں جائے گا اور اربوں نفوس کے قتل پر منتج ہوگا۔ عقیمہ (بانجھ) کا معاملہ بھی اسی سے ملتا جلتا ہے۔

(ج) اگر کوئی شخص کسی ایک دانۂ غلہ ضائع کر دے تو اس پر ایک دانے کی اضاعت سے زیادہ کوئی الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تو نے ہمارا کھیت ضائع کر دیا کیونکہ فیصلہ ہمیشہ موجودہ صورتِ حال پر ہوگا نہ کہ آئندہ کی متوقع شکل پر۔ ایک دانہ کھا جانے والے کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تم کھیت کا کھیت نگل گئے۔ اسی طرح اگر اربوں جراثیمِ حیات — جو یقیناً ضائع ہی ہونے والے ہیں — کے ساتھ اگر صرف ایک اور جرثومہ — جو نہ متعین ہے اور اس کے متعلق نفسِ انسانی بننے کی کوئی یقینی توقع — بھی ضائع کر دیا جائے تو اسے کسی طرح بھی قتلِ نفس میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

(د) دنیا میں کہیں ایسے والدین نہیں دیکھے گئے جو ہر روز ان اربوں جراثیم کے ضائع جانے پر ایک دن کی اولاد کی طرح بھی ماتم و غم کرتے ہوں، ان کی تجہیز و تکفین کرتے ہوں یا ان کی نمازِ جنازہ ادا کرتے ہوں اور ان کے

اقربہ تعزیت کے لئے آتے ہوں۔ پھر ان کی اضاعت کو قتلِ نفس یا قتلِ اولاد کے ادنیٰ ترین درجے میں بھی کس طرح رکھا جا سکتا ہے؟ اس طرح کی اضاعت تو آئے دن بدخوابی میں بھی ہوتی رہتی ہے۔ اگرچہ اس میں اپنا اختیار نہیں ہوتا لیکن اسے انسانی آبادی کی ہلاکت کب سمجھا جاتا ہے؟

(ط) پھر ان انبیاء و اولیاء کے متعلق کیا کہا جائے گا جنہوں نے تجرد کی زندگی گزار کر اپنی انسانی آبادی کو باہر آنے سے روک رکھا؟

(و) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے عزل کا مسئلہ درپیش ہوا لیکن حضورؐ نے نہ اسے قتلِ نفس قرار دیا اور نہ قتل النفس بالنفس کو اس کی حد بتایا۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ:

كنا نعزل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن ينزل۔ (بخاری)

ہم لوگ عہدِ نبوت میں عزل کرتے رہے اور نزول قرآن کا سلسلہ جاری تھا (یعنی اگر یہ حرام ہوتا تو قرآن یقیناً اسے صاف لفظوں میں روک دیتا)

دوسری روایت حضرت ابوسعیدؓ سے ہے کہ:

كنا نعزل فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال او انكم تفعلون؟ قالها ثلثا ما من نسمة كائنة الى يوم القيمة الا هي كائنة۔ (بخاری)

یعنی ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا حضورؐ نے تین بار پوچھا کہ کیا واقعی تم لوگ ایسا کرتے ہو؟ پھر فرمایا کہ جو روح پیدا ہونے والی ہے وہ تو پیدا ہو کر رہے گی اور تاقیامت یہی ہوتا رہے گا۔

حضورؐ نے عزل کو منع نہیں فرمایا، کچھ ناپسندیدگی کا شائبہ پیدا ہوتا ہے۔

غرض اس طرح کے ضبطِ ولادت کو کسی دلیل سے بھی قتلِ اولاد یا انسانی آبادی کی ہلاکت کا نام نہیں دیا جا سکتا ہاں سوال صرف یہ ہو سکتا ہے کہ آخر اس نوع کا ضبطِ تولید کیوں کیا جائے اور اس کی کیا ضرورت ہے؟ یہی ہے سوال نمبر II۔ اس لئے ذرا اس پر بھی ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں:

ضبطِ تولید کی غرض و غایت دو ہی سمجھ میں آتی ہیں:

ایک جذبۂ تعیش اور

دوسری خوفِ محتاجی (خشیۃ املاق)

جذبۂ تعیش سے مراد یہ ہے کہ بعض زن و مرد صرف اس لئے ضبطِ تولید کی فکر کرتے ہیں کہ ایک معصوم کے وجود کو یعنی اس کے رونے دھونے کو اس کی خدمت کو اس کی صبر آزما پرورش اور تربیت کو اپنے موجودہ عیش و سکون میں مخل

سمجھتے ہیں۔ ان کے اندر وہی نفسیاتی فراریت اور خود غرضی ہوتی ہے۔ یہ جذبہ یہاں تک ترقی کرجاتا ہے کہ اگر بدقسمتی سے کوئی بچہ ہوجائے تو اس کی بھوک اور رونے پر اس کے بار بار کے بول و براز پر اور اس کی بیماری پر ہر وقت ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ بظاہر کچھ نہ بولیں مگر اندر سے یہ تمنا کرتے ہیں کہ یہ کمبخت مرجائے تو اچھا ہے، اس جھنجھٹ سے نجات ملے۔ اور وہ مرجائے تو ظاہر میں دوسروں کے سامنے مغموم ہونگے لیکن اندر سے خوش ہونگے کہ اس مصیبت سے نجات ملی۔ اس بچے کو نہیں بلکہ ہیں۔ اس قسم کے جذبات میں غیر ہمدردانہ خود غرضی، بے صبرانہ فراریت، مقابلہ امتحان سے گریز، آدم بیزاری اور معاشرکش شقاوت پائی جاتی ہے اور قانونِ اخلاق و عقل اس غرض کے لئے ضبطِ ولادت کی اجازت نہیں دے سکتا۔

رہی دوسری غرض تو اس پر بڑی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیئے۔ یہ ہم ابھی عرض کرچکے ہیں کہ اس قسم کا ضبطِ ولادت قتلِ اولاد کے ضمن میں نہیں آتا جو محض جرثومۂ حیات کی اضاعت کی شکل رکھتا ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک فعل عبث ہے اور اگر غرض درست نہ ہو (مثلاً محض تعیش مقصود ہو)، تو اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا اس طرح کے ضبطِ تولید میں کوئی صحیح مقصد بھی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یہاں اگر ہمیں "خشیۃ املاق" (اندیشۂ محتاجی) پر غور کرنا پڑتا ہے اور اس کے علاوہ کچھ دوسرے عوامل پر بھی۔ محتاجی کے خوف سے ایسا ضبطِ تولید بھی اُس ضبطِ تولید سے زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتا جو محض تعیش کے لئے ہو۔ اس میں بھی ایک طرح کی خود اعتمادی کی کمی، پست ہمتی، مقابلۂ ابتلاء سے گریز، جد وجہد سے فرار، مایوسی و پسپائی وغیرہ پائی جاتی ہے۔ انسانی کیرکٹر کی یہ کمزوری بھی کسی وقت اسقاط یا قتلِ اولاد تک لے جاسکتی ہے بعض عربوں میں یہ اخلاقی کمزوری موجود تھی اسی لئے لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق فرمایا گیا لیکن محتاجی کے خوف سے قتلِ اولاد کی ممانعت کی گئی ہے۔ جرثومۂ حیات کی اضاعت اس حکم میں داخل نہیں جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے یہ محض ضبطِ تولید ہے قتلِ اولاد نہیں۔ ایسے ضبطِ تولید میں پست ہمتی و فراریت وغیرہ کا شائبہ تو ضرور پایا جاتا ہے لیکن اگر خوفِ محتاجی اس درجہ کا ہو جو ان شائبوں پر غالب آجائے تو اس کی نوعیت اس ضبطِ تولید سے مختلف ہوجاتی ہے جو محض تعیش کے لئے ہو۔ اہلِ تعیش تو اس وقت بھی ضبطِ ولادت پر عمل کرتے ہیں جبکہ وہ فارغ البال ہوتے ہیں اور چند افراد کا اضافہ ان کی روزی چھننے کا سبب نہیں بنتا لیکن جب ایک غریب میاں بیوی اپنا پیٹ بھی مشکل سے پال رہے ہوں، تعیش کا کوئی سوال ہی پیدا نہ ہوتا ہو اور عالمِ اسباب کو دیکھتے ہوئے مستقبل قریب میں کسی فارغ البالی کی توقع بھی نہ ہو تو اپنے عیش میں مخل ہونے کے خوف سے نہیں بلکہ —— اپنی مصیبتوں میں کسی ذی روح کو شریک نہ کرنے کی نیت خیر رکھ کر اگر وہ ضبطِ تولید کریں —— جو قتلِ اولاد نہیں صرف اضاعتِ جرثومہ ہے —— تو اس میں قباحت و کراہت کا وزن بہت کم رہ جاتا ہے اور اس لحاظ سے اس نوع کے ضبطِ تولید کو ایک ایسی چیز سمجھنا چاہیئے جس کی قدریں حالات و مقتضیات کے تفاوت سے بدلتی رہتی ہیں۔ ایک وقت ایسا ہوسکتا ہے جبکہ انسانی آبادی کو بڑھانے کی ضرورت ہو، مثلاً جگہ وسیع اور آبادی بہت کم ہو وسائلِ رزق فراواں ہوں۔ قوم کو عسکری قوت کی ضرورت ہو ....

.... اضافۂ آبادی سے وسائل رزق کے غیر متوازن ہونے کا اندیشہ نہ ہو بلکہ آبادی کی تعلیم و تربیت اور امن و حفظ کا بھی پورا بند و بست ہو وغیرہ وغیرہ ــــ تو ان حالات میں ضبطِ تولید عبث بلکہ مضر ہے اور سوسائٹی یا حکومت کا فرض ہے کہ وہ اسے روک دے۔ برعکس اس کے اگر انسانی آبادی پہلے ہی بہت زیادہ ہو۔ معاشرے کی خرابی سے عوام پر روزی تنگ ہو گئی ہو اور مزید آبادی سے وسائل رزق کے اور زیادہ غیر متوازن ہو جانے کا یقین ہو، تعلیم و تربیت اور حفظ و امن کا کوئی خاطر خواہ انتظام نہ ہو تو جو لوگ ان حالات سے متاثر ہوتے ہوں ان کے لئے اس دور کے ختم ہونے تک ضبطِ تولید کوئی عبث فعل نہیں۔ کیا ضرورت ہے کہ ایسی حالت میں انسانی آبادی کو خواہ مخواہ بڑھایا جائے اور انھیں نئی نئی مصیبتوں کا شکار بنا کر اپنی مصیبتوں میں بھی نئے نئے اضافے کئے جائیں؟ یہ کونسی نیکی ہو گی کہ اُمت میں اضافہ کرنے کا ثواب حاصل کرنے کی نیت سے اولاد تو پیدا کر لی جائے مگر وہ فاقوں میں زندگی بسر کرے، اپنے اخلاق کو برباد کرتی پھرے، دوسرے کے آگے دستِ سوال دراز کرتی رہے اور دین و قوم دونوں کی رسوائی کا سبب بنے یا جنگ و وبا کا شکار ہو۔

آج دنیا میں (عالمی مردم شماری رپورٹ کے مطابق) ہر روز ہزارہا نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے۔ اضافہ آبادی کی اس رفتار سے ایک دو صدی کے بعد دنیا میں صرف کھڑے ہونے کے لئے جگہ رہ جائے گی۔ اور غذائی و تعلیمی حالات کا حال اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ کیا ہو گا۔ ہم زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ آبادی زیادہ ہونے کے بعد قدرت خود توازن پیدا کر لیتی ہے یعنی یا تو جنگ ان سب کو ختم کر دیتی ہے یا کوئی وبا لیکن قدرت کو خواہ مخواہ یہ توازن پیدا کرنے کا موقع بہم پہنچانا کون سی نیکی ہے؟ انسانوں کو پیدا کر کے ان مصائب سے ختم کرانا زیادہ بہتر ہے یا اس سے پہلے ہی جراثیم حیات کو ضائع کر دینا؟ بہتر تو بہرحال یہی ہے کہ ان حالات میں بھی اس جوہرِ حیات کو باہر ضائع کرنے کی بجائے اپنے اندر ہی محفوظ رکھا جائے اور جو ایسا کر سکتا ہو اسے یہی کرنا چاہئے لیکن جس کے بس میں یہ نہ ہو یا کسی اور غیر ارادی طور پر ضائع ہو جانے کا خدشہ ہو اس کے لئے مباح طریقے کی اضاعت ایسی مخلوق پیدا کرنے سے بہتر ہے جو اپنے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی ہزار لاینحل الجھنوں کا سبب ہو۔

جذباتی اور خوش اعتقادانہ تصورات تو یہی ہوتے ہیں کہ .... "تقدیر بھی ایک حقیقت ہے جو آتا ہے اپنی روزی ساتھ لاتا ہے، توکل علی اللہ اصل ایمان ہے، اسباب کی بجائے مسبب الاسباب پر بھروسہ رکھنا چاہئے۔ اور آنے والی روح تو بہرحال آکر رہتی ہے" وغیرہ وغیرہ۔ اپنی جگہ یہ ساری باتیں درست ہیں لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ "بر توکل زانوئے اشتر ببند" (ترجمۂ حدیث) اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ لیس للانسان الا ما سعیٰ (۵۳ : ۳۹) اگر کوئی شخص وظیفۂ زوجیت ادا نہ کرتا ہو اور دعا یہ کرے کہ "اے اللہ! مجھے ایک صالح اولاد دے" تو اس کا یہ توکل علی اللہ محرومی کے سوا اور کوئی نتیجہ نہیں پیدا کر سکتا۔ سچ کہا ہے حضرت میاں میرؒ (لاہور) عسکری نے کہ "ترکِ اسباب مسبب الاسباب.

کے ساتھ استہزا کرنا ہے۔ دنیا کے کسی انفرادی اور اجتماعی کام میں بھی صرف تقدیر پر اعتماد نہیں کیا جاتا تدبیر بھی ساتھ ساتھ ہوتی ہے لیکن انسانی آبادی کے غیر ضروری اضافے کے وقت صرف تقدیر سامنے ہوتی ہے۔ انسان کو نباتات و جمادات کی طرح تقدیر کا پابند نہیں بنایا گیا ہے۔ اس کا منصب اپنی تقدیر کو آپ بنانا بھی ہے اور اسے عقل و بصیرت اسی لئے دی گئی ہے کہ تقدیرات سے مسلسل جنگ کر کے آگے بڑھتا رہے۔ اور اسفل مخلوقات کی طرح پابند ہو کر نہ رہ جائے بلکہ تقدیرات کو اپنا پابند کرنے کے لئے پیہم ارتقا کرتا رہے۔

محض تقدیر پر بھروسہ کر کے تو (بموقعۂ جنگ) نماز بھی نہیں ادا کی جاتی۔ وہاں بھی مجاہدین کے دو حصے ہو جاتے ہیں جن میں ایک لڑتا ہے اور دوسرا نماز ادا کرتا ہے پھر وہ نماز ادا کرتا ہے اور یہ لڑتا ہے۔ اس طرح نماز صرف ایک ہی رکعت ادا کی جاتی ہے۔ یہ ہے تدبیر جو حالات بدل جانے سے نماز میں تخفیف اور شکل ادا میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے۔ پس اگر ملکی یا عالمی حالات روزی، تربیت اور آبادی کے تناسب و توازن میں بگاڑ پیدا کر رہے ہوں تو ضبطِ تولید سے توکّل علی اللہ میں کون سا فرق پیدا ہو جائے گا؟ یہ تو محض ایک احتیاطی تدبیر ہے جس کا تقدیر سے کوئی ٹکراؤ نہیں۔

ضبطِ تولید کے متعلق ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ بس آج ہی سے یہ مشغلہ شروع کر دیا جائے۔ ہم نے تو صرف یہ بتایا ہے کہ ایسے حالات بھی ہو سکتے ہیں جب کہ ضبطِ تولید کی کراہیت اباحت سے بلکہ کسی وقت وجوب سے بدل جائے۔ رہا یہ کہ ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں؟ تو اس کا فیصلہ ہمارا کام نہیں، ارباب حل و عقد کا کام ہے۔ جن کو اس کے بہت سے دوسرے گوشوں کو بھی دیکھنا پڑے گا۔ مثلاً:

(۱) کیا واقعی ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ ضبطِ ولادت پر عمل کرنا ضروری ہے؟

(۲) کیا ضروریاتِ زندگی (جس میں غذائیات، لباس، مکان، تعلیم، تربیت، معالجہ وغیرہ سب داخل ہیں) اور آبادی کے بگڑے ہوئے توازن پر قابو پانے کا کوئی اور متبادل طریقہ بھی نکالا جا سکتا ہے؟

(۳) کیا صرف ایک ہی مملکت میں ضبطِ ولادت پر عمل کرنے سے خاطر خواہ مقصد حاصل ہو جائے گا یا اسے عالمی تحریک بننے تک ملتوی رکھنا چاہیئے؟

(۴) کہیں ایسا تو نہیں کہ ضروریات و آبادی کا یہ عدم توازن نظامِ اجتماعی کی کسی اور بنیادی خرابی کی وجہ سے ہو جسے دور کرنے کے بعد ضبطِ ولادت کی ضرورت ہی باقی نہ رہے؟

(۵) اور سب سے زیادہ اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ضبطِ ولادت کی تدبیروں کو غلط محل پر استعمال کیا جانے لگے؟ ناجائز ولادت کا تو علم ہو جاتا ہے، لیکن ناجائز تعلقات کی بقا کے لئے ضبطِ ولادت اور زیادہ معین ثابت ہوگا۔

(۶) پھر یہ بھی دیکھنا ضروری ہوگا کہ واقعی ضرورت کے وقت ضبطِ تولید میں اعتدال سے تجاوز نہ ہو اور نہ آبادی

کی کمی سے بھی اُسی وزن کی دوسری خرابیاں پیدا ہو سکتی ہیں جو آبادی کی زیادتی سے واقع ہوتی ہیں۔

غرض ان تمام گوشوں پر اچھی طرح غور و فکر کے بعد ہی کسی دَور کے ارباب حل و عقد فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اس وقت ضبطِ ولادت کے طریقے استعمال میں لانے چاہئیں یا نہیں۔

یہ معلوم کرنے کے بعد کہ ضبطِ ولادت قتلِ اولاد میں داخل نہیں اور بوقتِ ضرورت اس سے کام لیا جا سکتا ہے۔ ایک دوسرا سوال سامنے آتا ہے۔ ضبطِ ولادت کے مسئلے سے اس کا بڑا گہرا تعلق ہے۔ سوال یہ تھا کہ اب بھی ہم لوگ کسی شکل میں قتلِ اولاد کے مرتکب ہو رہے ہیں یا نہیں؟ اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو یہ نظر آئے گا کہ ؎

اگرچہ پیر ہے آدم جواں ہیں لات و منات
بدل کے بھیس یہ آتے ہیں ہر زمانے میں

جس طرح جذبۂ بُت پرستی نے اب پتھر کی مورتیوں کی بجائے وطنیت، نسلیت وغیرہ کا روپ دھار لیا ہے —— اِن تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے —— اسی طرح اب قتلِ اولاد نے بھی گلا گھونٹنے یا زندہ درگور کرنے کی ایک دوسری شکل اختیار کر لی ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنی اولادِ اناث کو علوم و فنون سے محروم اور جاہل رکھنا، تمیزِ زندگی میں انھیں مکھن کے بال کی طرح الگ نکال پھینکنا، انہیں صرف تولید کے لئے وقف رکھنا اور علمی، فنی، ذہنی غرض تمام حیاتی ترقیوں سے بے بہرہ کر کے بے جان اور بے بس بنا دینا اور ان کی سطح کی بلندی میں غلط اور جامد تصورات کو حائل کر دینا۔ یہ ہے قتلِ اولاد کا وہ نیا طریقہ جو مذہب کے نام پر اختیار کیا گیا ہے اور جو "وأد" سے کہیں زیادہ سنگین جرم ہے اس لئے کہ زندہ درگور کرنے کے بعد چند منٹ گھٹا ہی بالآخر موت بن کر اس کی تمام تکلیفوں کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ لیکن اسے مستقل ہستی بننے سے روک دینا اور بے بس بنا کر ہمیشہ کے لئے اپنا محتاج قیدی کر لینا اسے عمر بھر کے لئے زندہ درگور کر دیتا ہے۔ وہ نہ مر سکتی ہے نہ جی سکتی ہے۔ لا یموت فیہا و لا یحییٰ۔ خود فیصلہ کر لیجئے کہ یہ زیادہ بڑا جرم ہے یا ضبطِ تولید کا وہ طریقہ جس میں اس کے جرثومۂ زندگی کو انسانی شکل اختیار کرنے سے پہلے ہی ضائع کر دیا جائے۔

ایک تبصرہ

حکمتِ رومی

تصنیف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب ڈائرکٹر ادارۂ ثقافت اسلامیہ شائع کردہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور
قیمت تین روپے، حجم ۲۵۷ صفحات۔ لکھائی چھپائی اور کاغذ عمدہ۔ پتہ :- ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

رومیؒ کے افکار پر کچھ لکھنا جتنا آسان ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے مثنوی کے ہزاروں اشعار میں مسائل تصوف و حکمت کا اتنا وسیع میدان ہے کہ عمر بھر اس کی خاک چھاننے کے بعد بھی دُور دراز گوشوں تک پائے شوق تو کیا نگاہ تجسس بھی نہیں پہنچ سکتی۔ پیر رومیؒ عالم آفاق و انفس کا مشاہدہ جن بلندیوں سے کرتے ہیں۔ جب تک ان بلندیوں تک اڑنے کے لئے پر پرواز نہ ہوں حکمت رومی رحمۃ اللہ علیہ کی رنگا رنگ کائنات کا پورا منظر آنکھوں میں سما نہیں سکتا۔ اور اس کوتاہی نظر کے باعث مختلف رنگوں کی جھلملاہٹ کچھ ایسی چکا چوند پیدا کر دیتی ہے۔ کہ دیکھنے والے کو بسا اوقات اس رنگا رنگی میں کوئی یک رنگی و ہم آہنگی دکھائی نہیں دیتی اور جا بجا الجھاؤ اور تضاد سا نظر آنے لگتا ہے۔ لیکن دراصل یہ تضاد نہیں بلکہ مولانا کی نگاہ تیز داس ہر حقیقت کا مشاہدہ مختلف پہلوؤں سے کرنے کی عادی ہے اور وہ کسی پہلو کے بھی مشاہدہ کو بیان کرنے میں بخل و اجمال سے کام نہیں لیتے۔ یہی مقام وہ ہے جہاں پہنچ کر کہنے والا کہہ اٹھتا ہے۔ کہ رومیؒ کی مثنوی تو عمرو عیار کی زنبیل ہے اسمیں ہاتھ ڈالو اور جو چاہو نکال لو مثنوی کے اشعار میں ہر خیال کے آدمی کو اپنی تائید میں کچھ نہ کچھ ضرور مل جاتا ہے اور سطح بین طبائع اسی کو لے اڑتی ہیں اور مولانا کے انداز بیان کی وسعتوں میں کھو کر روح معانی اور حقیقت مشاہدہ کے اندر جھانک کر دیکھنے کی توفیق نہیں پاتیں

ہر کسے از ظن خود شد یار من　　　　وز درون من نجست اسرار من

حکمت رومی پر کچھ لکھنے کے لئے خلیفہ صاحب ایسے اہل قلم ہی کی ضرورت تھی جس کا دماغ شرق و غرب کی حکمت کے انوار سے منور ہو اگرچہ رومیؒ کے شارح کا صاحب حال صوفی ہونا بھی ضروری ہے جو ان کیفیات و لذّات سے آشنا ہو جن میں ڈوب کر رومیؒ نے یہ گوہر بے بہا نکالے اور مثنوی کے صفحوں پر بکھیر دیئے تاہم خلیفہ صاحب اگرچہ صاحب حال تو نہیں مگر تصوف کا تعلق جہاں تک علم سے ہے وہاں تک تو وہ اس کی اصطلاحات و مسائل اور نکات و رموز سے خوب واقف ہیں اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ پیچیدہ مسائل حکمت کو آسان اور سادہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اور باوجود مصنف کے فلسفی دماغ ہونے کے کتاب کو فلسفیانہ عبارتوں کے الجھاؤ اور روکھے پن سے ملوّث نہیں ہونے دیا گیا اور نہ ہی آج کل کے فیشن کے مطابق پڑھنے والوں کو مرعوب کرنے کیلئے مغربی فلسفے کی طول طویل بحثوں کو خواہ مخواہ گھسیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کسی جگہ بھی بحث اصل موضوع سے ہٹنے نہیں پائی۔ رومیؒ کے معرکۃ الآرا موضوعات عشق الہام و وحی، وحدت الوجود، حقیقت آدم، صورت و معنی، جبر و قدر وغیرہ پر الگ الگ عنوانوں کے تحت سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ساری کتاب صوفیہ کرام کے اقوال اور بلند پایہ اشعار سے مزین ہے انداز تحریر سلجھا ہوا اور خالص علمی و ادبی ہے (فیض الاسلام راولپنڈی)

ابوالامان امرتسری

گورونانک اور اسلام

دنیا میں جس قدر بھی مذاہب پائے جاتے ہیں۔ ان سب میں بعض ایسے عقائد اور ارکان مقرر ہیں۔ جو ان میں اور دوسرے مذاہب میں امتیاز پیدا کر دیتے ہیں۔ اور ان مخصوص عقائد اور ارکان کو اپنانے کی صورت میں ہی کسی کو یہودی کہا جاتا ہے اور کسی کو عیسائی، کسی کو مسلمان کہتے ہیں اور کسی کو ہندو یا سکھ۔

اسلام نے بھی کچھ ایسے بنیادی عقائد اور ارکان مقرر کئے ہیں۔ اور جو مسلمان کی شناخت سے متعلق ہیں۔ یعنی ان پر ایمان لانے کی صورت میں ایک شخص مسلمان کہلانے کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اور ان کا انکار کرنے پر اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔ خواہ اس کی پیدائش کسی مسلمان گھرانے میں ہی کیوں نہ ہوئی ہو۔

اسلام کے مقرر کردہ بنیادی عقاید یہ ہیں:

ان تؤمن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر (مشکوٰۃ)

اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، جملہ کتب سماویہ اور تمام رسولوں اور قیامت پر ایمان لانے والا مسلمان ہے۔

قرآن شریف میں اس بارہ میں یہ مرقوم ہے:

من اٰمن باللہ والیوم الآخر والملئکۃ والکتب والنبیین (بقرہ۔ ع ۲۱)

ایک مسلمان کے لئے یہ لازمی اور ضروری ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ملٰئکۃ اللہ، کتب سماویہ اور تمام رسولوں پر ایمان لائے۔

اگر کوئی شخص ان عقائد سے منحرف ہو جائے۔ تو اس کا اسلام سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ اس بارہ میں قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

ومن یکفر باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعیدا۔ (نساء ع ۲۰)

جس شخص نے اللہ تعالیٰ اس کے فرشتوں، کتب سماویہ، اللہ کے رسولوں اور قیامت سے انکار کر دیا، پس وہ گمراہ ہو گیا، اور کھلی کھلی گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔

سکھ ودوان اور مسلمان کی تعریف سکھ ودوانوں نے بھی مسلمان کی یہی تعریف بیان کی ہے۔ چنانچہ مشہور سکھ سکالر سردار بہادر کاہن سنگھ نابھہ بیان کرتے ہیں:

"پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دین کا نام اسلام تجویز کیا۔ جس کو اختیار کرنے والا انسان مسلم یعنی مسلمان کہلاتا ہے۔ اسلام کے مقرر کردہ پانچ ارکان یہ ہیں:

(۱) خدائے واحد پر ایمان لانا (۲) پانچ وقت نماز ادا کرتے رہنا (۳) زکوٰۃ دیتے رہنا (۴) رمضان شریف میں روزے رکھنا۔ (۵) بیت اللہ کا حج کرنا۔

ان ارکان کے علاوہ جو شخص محمد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرشتوں، کتب سماویہ، قیامت کے دن اور خدائے واحد کا ماننے والا ہے، وہ مسلمان ہے۔"

(ترجمہ از انسائیکلو پیڈیا آف دی سکھ لٹریچر)

گوردگرنتھ صاحب کی مشہور و معروف لغت "گوردگرنتھ کوش" میں مسلمان کی تعریف یوں مرقوم ہے:

"مسلمان، فرمانبردار، جو شخص محمد مصطفےٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے جاری کردہ دین کو مانے۔"

(ترجمہ از گوردگرنتھ کوش صفحہ ۹۶۹)

بابا نانک اور اسلام و مسلمان

جناب بابا نانک پنجاب کی ایک مشہور و معروف شخصیّت تھی۔ سکھ لوگ ان کو اپنے مذہب کا بانی اور اپنا پہلا گورو تسلیم کرتے ہیں۔ آپ پنجاب کے ایک ہندو گھرانہ میں پیدا ہوئے تھے۔ اور ان کی پیدائش ۱۵۲۶ بکرمی (۱۴۶۹ء) میں اور وفات ۷۔۹۔۱۵۹۶ بکرمی (۴۰۔۱۹۳۹ء) میں ہوئی تھی۔ ایک سکھ ودوان نے تاریخ پنجاب مصنفہ مسٹر محمد لطیف کے حوالہ سے لکھا ہے:

"ایک مسلمان فقیر نے گوروجی کے والدین کو ان کی پیدائش کی بشارت دی تھی۔"

(ترجمہ از رسالہ سنت سپاہی امرتسر نومبر ۱۹۵۶ء)

جہاں تک بابا صاحب کی تعلیم اور زندگی کا تعلق ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہے کہ ان کے دل میں اسلام اور مسلمانوں کے لئے خاص محبت تھی۔ اور جو شخص بھی خالی الذھن ہو کر باباجی کے کلام اور سوانحی حالات کا مطالعہ کرتا ہے۔ وہ اس حقیقت کو تسلیم کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ باباجی کو اسلامی عقائد سے خاص لگاؤ تھا۔ اور مسلمان سے تعلقات قائم کرنے میں ایک لذّت محسوس ہوتی تھی۔ چنانچہ ایک ہندو ودوان ٹی۔ ایل واسوانی نے ایک مرتبہ اپنے ایک مضمون میں اس حقیقت کو مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا تھا:

"گوروجی کا مذہب ملاپ اور ایکتا کا مذہب تھا۔ اور مسلمانوں سے تعلقات قائم کرنے میں آپ کو ایک لذّت محسوس ہوتی تھی۔ فرید ثانی آپ سے مل کر دس برس تک لوگوں کو پیغامِ حق سناتے رہے۔ متعدد مقامات کے ہندوؤں نے گوروجی کے مسلمانوں سے اس گہرے میل وجول کو ناپسند بھی کیا مگر اس ایکتا کے اوتار نے اس کی کوئی پرواہ نہ کی۔"

(ترجمہ از اخبار "موجی" امرتسر ۱۸ جنوری ۱۹۳۷ء)

ایک سکھ ودوان گیانی شیر سنگھ جی نے لکھا ہے :

"سری گورونانک جی نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسلامی ممالک میں بسر کیا۔"

(ترجمہ از گورو گرنتھ تے پنتھ صفحہ: ۷)

باباجی نے اپنے کلام میں اسلام اور مسلمانوں سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان سے بھی اس امر پر بخوبی روشنی پڑتی ہے کہ آپ کے دل میں اسلام اور مسلمانوں کے لئے بہت عزت اور احترام تھا۔ چنانچہ اسلام کے بارے میں ان کا یہ ارشاد سکھ کتب میں آج بھی موجود ہے :

"گورونانک صاحب نے بیان کیا کہ آنحضرت صلی علیہ وسلم نے مکہ معظمہ میں اللہ تعالیٰ کی بہت عبادت اور ریاضت کی تھی اور خدا تعالےٰ کی طرف سے ان پر وحی ہوئی تھی کہ کچھ ور مانگو۔ آپ نے فرمایا تھا کہ میرا ایسا دین دنیا میں جاری ہو جس میں تمام مذاہب کی تعلیم کی روح اور نچوڑ شامل ہو اور جس میں تمام مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگ شامل ہو سکیں۔ باباجی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ درخواست قبول فرمالی تھی۔" (جنم ساکھی بھائی منی سنگھ)

باباجی کے اس ارشاد کا خلاصہ یہی ہے کہ باباجی کے نزدیک اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے جس میں تمام مذاہب کی روح اور نچوڑ کو جمع کر دیا گیا ہے۔ نیز جس میں تمام مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگ شامل ہو سکتے ہیں۔ باباجی کا یہ ارشاد قرآن کریم کی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ قرآن کریم میں یہ بیّن الفاظ میں مرقوم ہے کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے۔ اور اس میں دنیا کے تمام سچے مذاہب کی تعلیم کا خلاصہ اور نچوڑ جمع کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ لکھا ہے :

رسول من اللہ یتلوا صحفا مطھرۃ فیھا کتب قیمہ۔ (البیّنہ پ ۳۰)

یہ رسول اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث کیا گیا ہے، جو پاک اور مقدس صحیفے پڑھتا ہے اور ان میں تمام مذاہب کی کتب مقدسہ کا خلاصہ اور نچوڑ جمع کیا گیا ہے۔

قرآن کریم کی اس تعلیم کی روشنی میں ہی ہر مسلمان تمام دنیا کے نبیوں اور رسولوں پر ایمان لاتا ہے۔ اور ان کے انکار کو کفر خیال کرتا ہے چنانچہ قرآن کریم کا اس بارہ میں یہ ارشاد ہے :

قل آمنا باللہ وما أنزل علینا علی ابراھیم واسماعیل واسحٰق ویعقوب والاسباط وما اوتی موسیٰ وعیسیٰ والنبیّون من ربھم لا نفرّق بین احد منھم ونحن لہ مسلمون۔ (آل عمران ع ۹ پ ۳)

اے مسلمانو! تم اس بات کا اعلان کر دو کہ ہم اللہ تعالےٰ پر ایمان لائے ہیں اور جو ہم پر نازل کیا گیا ہے اسے بھی مانتے ہیں، اور اس پر بھی ایمان لاتے ہیں جو حضرت ابراہیم، اسمٰعیل، اسحٰق، یعقوب علیہم السلام کی اولاد پر نازل کیا گیا تھا۔ نیز جو حضرت موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا گیا تھا اس پر ہم بھی ایمان لاتے ہیں۔ ہم کسی میں بھی تفریق نہیں کرتے کیونکہ ہم مسلمان ہیں۔

ثقافت

ایک سکھ وِدوان نے بیان کیا ہے :

"قرآن شریف، انجیل، توریت، زبور وغیرہ کتب کا انکار نہیں کرتا۔ اسی طرح وہ سابقہ انبیاء علیہم السلام کو بھی مانتا ہے۔" (ترجمہ از جیون گرنتاں صفحہ ۶۱)

ایک اور وِدوان کا بیان ہے :

"مسلمان حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے پہلے آنے والے پیغمبران حضرت نوح حضرت ابراہیم حضرت موسیٰ حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ وغیرہ کی وحی کو مانتے ہیں اور ان کے تقدس اور ان کے خدا کی طرف سے مبعوث کئے جانے پر یقین کرتے ہیں۔" (رکیش صفحہ ۶۶)

الغرض باباجی کا یہ بیان کرنا کہ اسلام میں تمام مذاہب کی تعلیم کی روح اور نچوڑ جمع کیا گیا ہے حقیقت پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ باباجی نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اسلام خدا تعالیٰ کا پسندیدہ ہے۔ اس میں بھی باباجی نے قرآن کریم کی ایک آیت کا مفہوم بھی پیش کیا ہے۔ قرآن شریف میں مرقوم ہے :

ان الدین عند اللّٰہ الاسلام ، ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ وھو فی الاٰخرۃ من الخسرین۔

اسلام خدا تعالیٰ کا پسندیدہ اور مقبول دین ہے، جو شخص اس سے منحرف اور منکر ہو کر کسی اور دین کو اختیار کرے گا وہ قبول نہ کیا جائیگا اور انجام کار خسارہ میں رہے گا۔

باباجی نے اپنے کلام میں مسلمان کے بارہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ بھی واضح ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کے دل میں مسلمان کے لئے بہت عزت تھی۔ چنانچہ ایک مقام پر آپ نے فرمایا ہے :

"مسلمان کہلانا آسان نہیں بلکہ یہ بہت کٹھن منزل ہے۔ لیکن جہاں تک ہو سکے مسلمان کہلایا جائے۔ کیونکہ مسلمان سب سے پہلے اولیاء اللہ کے دین کو میٹھا تسلیم کرتا ہے۔ اور اپنے گاڑھے پسینے کی کمائی خدا کی راہ میں لٹا دیتا ہے مسلمان دین کا ملاح ہے۔ وہ خود ہی پار نہیں ہوتا بلکہ دوسروں کو بھی کنارے پر لگانے کا باعث بنتا ہے۔ وہ موت و حیات کا بھرم دور کر دیتا ہے۔ اور اس کا مرنا جینا خدا تعالیٰ کے سپرد ہو جاتا ہے۔ اور وہ خدا تعالیٰ کی رضا کو خندہ پیشانی سے تسلیم کرتا ہے۔ اور مخلوق خدا کی ہمدردی اس کا خاص شیوہ ہوتا ہے۔ اور یہ اوصاف حمیدہ جس شخصیت میں پائے جاتے ہیں وہ مسلمان کہلانے کا مستحق ہے۔" (گرنتھ صاحب صفحہ ۱۴۱)

ایک اور مقام پر باباصاحب نے فرمایا ہے :

"مسلمان شریعت کا پابند ہوتا ہے۔ اور جو کچھ پڑھتا ہے اس پر سنجیدگی سے غور کرتا ہے۔" (گرنتھ صاحب صفحہ ۴۶۵)

اس کے علاوہ گورو گرنتھ صاحب کے ایک اور مقام پر مسلمان کی تعریف یوں بیان کی گئی ہے :

"مسلمان نرم دل ہوتا ہے۔ اور اس نے اپنے دل کی تمام کدورتیں دھو ڈالی ہوتی ہیں۔ اور دنیا کی ملونی

اس کے قریب بھی نہیں آتی۔ اس کی زندگی خدا تعالےٰ کے احکام بجا لانے کے لئے وقف ہوتی ہے۔ (گرنتھ صاحب صفحہ ۱۴۸)

یاد رہے کہ گورو گرنتھ صاحب میں یہ شبد راگ مارو میں درج ہے۔ اور وہاں اس پر ہیڈنگ "محلہ ۵" دیا ہے۔ جو اسے سکھوں کے پانچویں گورو ارجن کا اچارن کردہ ظاہر کرتا ہے۔ مگر سکھوں میں ایسے ودوان میں موجود ہیں (جنمیں گیانی دت سنگھ ایسے فاضل بھی شامل ہیں)، جن کے نزدیک یہ شبد گورو ارجن جی کا نہیں بلکہ نانک کا ہی بیان کردہ ہے[۵]

جنم ساکھی بھائی بالا میں بابا صاحب کا یہ ارشاد بھی موجود ہے:

"مسلمان خود غرضی، خودداری اور خود پسندی کو مٹا دیتا ہے۔ اور صدق، صبر اور کلمۂ طیبہ کو اپنا آسرا بنا لیتا ہے۔ وہ کسی کی چیز کو چھیڑتا تک نہیں۔ اور نہ کسی چیز کو اٹھانے کی کوشش کرتا ہے۔ ایسا مسلمان جنت کا وارث ہو جاتا ہے۔" (جنم ساکھی بھائی بالا صفحہ ۱۴۰)

جنم ساکھی بھائی منی سنگھ، بابا نانک صاحب کی ایک سوانحعمری ہے۔ یہ گورو گوبند سنگھ جی کے کاتب مشہور سکھ بزرگ بھائی منی سنگھ جی کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس کتاب کے ایک مقام پر مرقوم ہے:

"بابا بولا مسلمان اسے کہتے ہیں۔ جو معرفت کی آگ کے ذریعہ پختہ ہو۔" (جنم ساکھی بھائی منی سنگھ ص۴۲۹)

اس کے علاوہ باباجی نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ مسلمان وہ ہے جس کے اعمال اسلامی شریعت کے مطابق ہوں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

"جو مسلمانوں کے سے اعمال بجا لائے وہ مسلمان ہے" (جنم ساکھی بھائی بالا ص۱۹۹ جنم ساکھی بھائی منی سنگھ ص۲۱۱)

اس سے ظاہر ہے کہ باباجی کے نزدیک ایک مسلمان کے لئے مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس کے عقائد اور اعمال اسلامی شریعت کے مطابق ہو۔ اگر کوئی شخص مسلمانوں کے گھر میں پیدا ہونے کے باوجود غیر اسلامی روش اختیار کرتا ہے، اس کا اسلام سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا۔

بابا نانک نے اپنے کلام میں مسلمانوں کی جو تعریف بیان کی ہے وہ عام مسلمانوں کی ہے۔ اور وہ حقیقت پر مبنی ہے۔ جہاں تک اسلامی تعلیمات کا تعلق ہے سچے مسلمان کے یہی اوصاف حمیدہ بیان کئے گئے ہیں۔

باباجی نے مسلمان عالم یعنی قاضی کی جو تعریف بیان کی ہے وہ بھی اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ گورو گرنتھ صاحب کے ابتدائی اوراق میں مرقوم ہے:

"قاضی خودی کو مٹا دیتا ہے۔ اور صرف خدائے واحد کی ذات بابرکات کو ہی اپنے لئے سہارا بناتا ہے لیکن وہ اس بات پر بھی ایمان لاتا ہے۔ کہ خدائے واحد ہمیشہ سے ہے۔ اور ہمیشہ رہے گا۔ اس پر کبھی بھی موت وارد نہیں ہو سکتی۔

---

[۵] ملاحظہ ہو نانک پربودھ صفحہ ۲۰۱ و جنم ساکھی ولایت والی صفحہ ۱۷۰ و جنم ساکھی بھائی بالا صفحہ ۲۵۶ (مطبوعہ سنہ ۱۸۱۱ء) و قلمی جنم ساکھی ورق ۲۵۲ د غیرہ

وہی حقیقی خالق اور مالک ہے۔ اور وہ پانچ وقت روزانہ باقاعدگی سے نماز ادا کرتا ہے۔ اور قرآن کریم کی تلاوت بھی کرتا ہے۔ اور بابا جی بیان کرتے ہیں کہ وہ اس بات کو بھی کبھی فراموش نہیں کرتا کہ قبر انسان کو بلا رہی ہے۔ اور ایک دن ایسا بھی آنے والا ہے جبکہ انسان کا کھانا پینا دھرے کا دھرا رہ جائے گا اور وہ قبر میں ڈیرا ڈال دیگا۔ (گرنتھ صاحب ۲۴)

قرآن کریم میں حقیقی عالم کی تعریف یہ بیان کی گئی ہے:

انما یخشی اللّٰہ من عبادہ العلماء ان اللّٰہ عزیز غفور ہ ان الذین یتلون کتب اللّٰہ واقاموا الصلوٰۃ ... اللہ کے بندوں میں علماء ہی اللہ سے ڈرتے ہیں۔ بے شک اللہ غالب اور بخشندہ ہے۔ وہ لوگ جو تلاوت کتاب اللہ کرتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں ....

الغرض بابا نانک نے مسلمان اور قاضی کی جو تعریف بیان کی ہے۔ وہی قرآن کریم کے مطابق ہے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ بابا صاحب موصوف کو قرآن شریف سے خاص شغف حاصل تھا۔ اور وہ قرآن کریم کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ اور وہ قرآن مجید کی آیات کے مضامین کو اپنے کلام کا حصّہ بناتے تھے۔

لالہ کھنیا لال بیان کرتے ہیں کہ جب بابا نانک کی وفات ہوئی تھی تو اس وقت کے مسلمانوں نے ان کی نعش کو اسلامی طریق پر دفن کرنے کا مطالبہ مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا تھا:

"بعد وفات ان کی نعش کو جلانے یا دفن کرنے کے مسئلہ پر ہندوؤں اور مسلمانوں میں سخت تنازعہ برپا ہوا۔ کیونکہ مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ یہ فقیر خدا پرست تھے اور ان کے اقوال آیت قرآن و حدیث پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مطابق ہیں۔ چنانچہ ایسے معقول شخص کو جلانا سراسر بے ادبی ہے۔" (تاریخ پنجاب صفحہ ۱۱)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ بابا جی کے زمانہ کے مسلمانوں نے جنہوں نے بابا جی کا کلام خود ان کے منہ سے سنا تھا، یہ گواہی دی تھی کہ ان کا کلام قرآن شریف کی آیات اور احادیث نبوی میں بیان کردہ مضامین پر مشتمل ہے۔

اسلام اور مسلمانوں کے متعلق بابا نانک کے یہ خیالات ان سکھوں کے لئے قابل غور ہیں جنھوں نے سیاسی مفاد پرستوں کے پیدا کردہ اختلافات کے باعث مسلمانوں کے متعلق ایسا طرز عمل اختیار کیا ہے جو بابا نانک کے طرز عمل سے بالکل مختلف ہے۔

ثقافت

جناب اسرار احمد آزاد

چین سے مسلمانوں کے تعلقات کی تاریخ

چین میں مسلمانوں کی تعداد کے متعلق مختلف ذرائع سے جو اعداد و شمار سامنے آتے رہتے ہیں ان میں بہت زیادہ اختلاف موجود ہے۔ بعض چینیوں نے خود اپنی تحریرات میں چین کے مسلمانوں کی تعداد کو کروڑوں تک بیان کیا ہے اور یورپی محققین بھی عموماً اس بیان کو صحیح تسلیم کرتے رہے ہیں حتیٰ کہ ڈاکٹر ذکی علی نے انہیں کے حوالہ سے اپنی کتاب "اسلام ان دی ورلڈ" میں چین کے مسلمانوں کی تعداد کو ۵ کروڑ بتایا ہے لیکن چین کی عوامی حکومت کی جانب سے وہاں کے مسلمانوں کے حالات سے متعلق جو کتابچہ شائع ہوا ہے اس میں مسلمانوں کی تعداد صرف ایک کروڑ قرار دی گئی ہے۔

یہاں چونکہ چین کی مسلم آبادی کے اعداد و شمار کی تحقیقات مقصود نہیں بلکہ مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ مشرق کے اس عظیم اور تاریخی ملک میں مسلمان کب اور کس طرح پہونچے تھے اور اب تک وہ وہاں کس طرح زندگی بسر کرتے رہے ہیں اس لئے آبادی کے اعداد و شمار کے متعلق صرف اسی قدر کہہ دینا کافی ہوگا کہ جس زمانہ میں چین کے مسلمانوں کی آبادی کا مذکورہ بالا اندازہ لگایا گیا تھا اسوقت سے اب تک ایک طرف تو کئی مرتبہ چینی مسلمانوں کو قتل عام کا سامنا کرنا پڑا ہے اور چین کی پرانی سرحدوں میں کچھ تبدیلیاں بھی رونما ہوئی ہیں پھر اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس زمانہ میں نہ تو مردم شماری کو آج جیسی اہمیت ہی حاصل تھی اور نہ ایسے ذرائع اور وسائل ہی موجود تھے جن کی بدولت حاصل شدہ اعداد و شمار کو قطعی طور پر قابل اعتماد کہا جاسکے اس لئے آبادی کے اعداد و شمار کے موجودہ فرق کی صحت یا عدم صحت کی بحث میں پڑنے کی بجائے ہمیں صرف اس بات کو دیکھنا چاہیئے کہ چین میں مسلمان کب اور کس طرح پہونچے تھے ان کے حالات کیا رہے ہیں اور آج وہ کن حالات میں زندگی گذار رہے ہیں۔

رسول اللہ کا یہ ارشاد کہ "علم حاصل کرو خواہ وہ چین ہی میں کیوں نہ ملے" ایک مقولہ بن گیا ہے اور اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ عرب کے باشندے آج سے چودہ سو سال قبل بھی مشرق بعید کے اس عظیم ملک سے اچھی طرح واقف تھے اور اس حقیقت کے پیش نظر جب عرب اور چین کے تعلقات کی تحقیقات کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں ملکوں کے درمیان زمانہ قدیم ہی سے تجارتی تعلقات قائم تھے اور جب عرب میں اسلام کا ظہور ہوا تو انہیں تجارتی تعلقات کی بدولت مسلمان چین میں پہنچے۔

پروفیسر آرنلڈ نے اپنی محققانہ تالیف "پریچنگ آف اسلام" میں جرمن محقق برتخ نائڈر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ چینی سلاطین کے خاندان تانگ کے دورِ حکومت (۶۱۸-۹۰۷ء) کے ابتدائی حصہ میں پہلی بار مسلمان، چین کے شہر کینٹن پہونچے تھے۔

یہ اجنبی خدائے واحد کی عبادت کرتے تھے اور ان کی عبادت گاہوں میں مورتیاں نہیں ہوتی تھیں وہ شراب اور سور کا گوشت استعمال نہیں کرتے تھے اور جس جانور کو خود ذبح نہیں کرتے تھے اسے ناپاک سمجھتے تھے اور انہیں آج کل ہوئی ہوئی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔" اس کے بعد یہی مورخ لکھتا ہے کہ "اگرچہ کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چین میں اسلام عرب تاجروں کے ذریعہ سے پہونچا تھا۔"

بریخ نائڈر کے مذکورہ بالا بیان کو غلط سمجھنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی لیکن چین کے ساتھ مسلمانوں کے تعلق کی جو قابل اعتماد یادداشتیں موجود ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ چین اور مسلمانوں کے مابین اس سے بھی پہلے سفارتی تعلقات قائم تھے اور ایران کے آخری ساسانی فرمانروا ایزدگرد کی شکست کے بعد اُس کے فرزند فیروز نے سلطان چین سے فوجی امداد دینے کی درخواست کی تھی جس کے جواب میں اس نے چین اور ایران کے درمیان طویل فاصلہ کا عذر کر کے فوجی امداد دینے سے تو معذوری کا اظہار کیا تھا لیکن دربار خلافت میں ایرانی شہزادہ کی سفارش کے لئے ایک سفیر ضرور بھیج دیا تھا جو خلیفہ سوم حضرت عثمان ذوالنورینؓ کے دور خلافت میں مدینہ طیبہ حاضر ہوا تھا اور جب وہ واپس ہوا تھا تو حضرت عثمانؓ نے اس کے ساتھ ایک مسلم جنرل کو چین بھیجا تھا اور چین کے دربار میں اس کا استقبال کیا گیا تھا۔

ولید کے زمانہ حکومت میں (۷۰۵-۷۱۵ء) میں جب مشہور مسلمان سپہ سالار قتیبہ بن مسلم وسطی ایشیا کو فتح کرتے ہوئے چین کی سرحد تک پہنچ گئے تھے تو انہوں نے شہنشاہ چین کے دربار میں اپنا سفیر بھیجا تھا اور شہنشاہ چین نے اسے بہت سے تحفے دے کر واپس کیا تھا اور چینی یادداشتوں سے پتہ چلتا ہے کہ ۷۲۶ء میں خلیفہ ہشام نے سلیمان کو اپنا سفیر بنا کر شہنشاہ چین سوان سونگ کے دربار میں بھیجا تھا اور ۷۵۶ء میں جب سوان سونگ کے خلاف بغاوت برپا ہوئی تھی اور اُسے اپنے لڑکے سوسونگ کے حق میں دست بردار ہو جانا پڑا تھا تو اس کی درخواست پر عباسی خلیفہ منصور نے اس کی امداد کے لئے عربوں کی ایک فوج بھیجی تھی اور اسی کی بدولت ہی سوانگ سونگ نے باغیوں کو شکست دی تھی مگر یہ عرب سپاہی اپنے واپس جانے کی بجائے چین ہی میں آباد ہو گئے تھے اور وہیں شادیاں بھی کر لی تھیں۔

چین میں مسلمانوں کے پہونچنے کے دو دور رہے ہیں اور چینی نیز عرب واقعات نگاروں نے جو کچھ لکھا ہے اس کے مطابق پہلا دور آٹھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط میں ختم ہو جاتا ہے۔

چین میں مسلمانوں کے پہونچنے کا دوسرا دور تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں مغلوں کی فتوحات کے ساتھ ساتھ شروع ہوا تھا چنگیز خان نے اسلامی ریاستوں کو جس طرح تباہ و برباد کیا تھا وہ تاریخ کا ایک المناک ترین حادثہ ہے اور اس کا اندازہ ایک ہی واقعہ سے بخوبی کیا جا سکتا ہے کہ چنگیز خان کے حملہ سے پہلے ہرات کے خوبصورت شہر کی آبادی ایک لاکھ تھی لیکن جب اس شہر کو برباد کر کے واپس گئے تو اس کی بربادی کو دیکھنے کے لئے صرف چالیس آدمی باقی رہے تھے۔

چنگیز خان کی موت کے بعد جب اس کی وسیع سلطنت اس کے چار بیٹوں کے درمیان تقسیم ہوئی تو سلطنت کا مشرقی علاقہ اس کے تیسرے لڑکے اگوتے کے حصہ میں آیا اور اس نے اپنے لئے خاقان کا لقب اختیار کیا اور اُس کے بعد قبیلی خان نے جب

فتح کرکے اسی علاقہ میں شامل کرلیا۔ رشید الدین نے اپنی کتاب جامع التواریخ میں لکھا ہے کہ " تیمور خان کے دورِ حکومت (۱۳۲۳-۲۸ء) میں اسی قبلی خان کے پوتے آنندا نے جو اس زمانہ میں کانسو کا گورنر تھا اسلام قبول کرلیا تھا اور اُس کی کوششوں سے تنگت کے بہت سے باشندے نیز اس کے ماتحت رہنے والے بہت سے فوجی سپاہی بھی مسلمان ہوگئے تھے۔" اور منتخب التواریخ کے مرتب کا بیان ہے کہ " آنندا نے خان بالغ (موجودہ پیکن) میں چار ایسی مسجدیں تعمیر کرائی تھیں جن میں جمعہ کو دس لاکھ افراد نماز پڑھ سکتے تھے۔" لیکن بعض اسباب کی بنا پر منتخب التواریخ کے مذکورہ بیان کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مغل حکمرانوں میں سب سے پہلے برقاخاں نے اسلام قبول کیا تھا اور مورخ جرجانی نے طبقات ناصری میں لکھا ہے کہ " اس نے پہلے اپنے بھائی کو دعوتِ اسلام دی تھی اور بعد میں آپنے مسلمان ہوجانے کا اعلان کردیا تھا حتیٰ کہ اس کی تمام فوج نے بھی اسلام قبول کرلیا تھا۔"

بہرحال جب تیرھویں صدی عیسوی میں مغلوں نے چین پر لشکر کشی کی تو ان کے ساتھ بہت سے عرب ایرانی اور ترک مسلمان بھی چین آئے اور ان میں سے بیشتر نے چین ہی کو اپنا وطن بنالیا حتیٰ کہ آہستہ آہستہ وہ چینیوں ہی میں مدغم ہوگئے۔

مغلوں کے دورِ حکومت میں مسلمان ریاست کے بڑے بڑے عہدوں پر بھی فائز تھے چنانچہ سرایچ۔ہورتھ نے " ہسٹری آف مغلز " میں لکھا ہے کہ " ۱۲۴۴ء میں عبدالرحمٰن کو شاہی شعبۂ مالیات کا صدر مقرر کیا گیا تھا اور چین کے باشندوں پر ٹیکس مقرر کرنے کا کام بھی اسی کے سپرد تھا۔" اور آر ڈو ایم۔ ایم کے بیان کے مطابق جو چینی یادداشتوں پر مبنی ہے " قبلی خان نے ۱۲۵۹ء میں تخت نشین ہونے کے بعد بخارا کے ایک باشندہ عمر شمس الدین کو جو چین میں سید اجّل کے نام سے موسوم تھا پہلے تو شاہی مالیات کے محکمہ کا منتظم مقرر کیا تھا اور جب ین نان فتح ہوگیا تو اسے اس صوبہ کا گورنر بنادیا گیا تھا۔ مارشل بردم ہال نے اپنی کتاب " اسلام ان چائنا " میں لکھا ہے کہ " سید اجّل کا انتقال ۱۲۷۰ء میں ہوا تھا اسے ایک روشن خیال اور انصاف پسند منتظم سمجھا جاتا تھا اور اس نے شہر ین نان میں مسجدوں کے ساتھ کنفیوشس کے ماننے والوں کے لئے عبادت گاہیں بھی تعمیر کرائی تھیں۔"

فرانسیسی محقق مسٹر ڈی اولون نے لکھا ہے کہ " سید اجّل کی اولاد نے چین میں اسلام کے قیام کے سلسلہ میں بہت بڑا کام کیا ہے۔ اس کے ایک پوتے نے ۱۳۳۵ء میں شہنشاہ سے اس بات کی تصدیق حاصل کی تھی کہ " اسلام سچا اور پاک مذہب ہے۔" اسی خاندان کے ایک دوسرے فرد نے ۱۴۲۰ء میں شہنشاہ سے دونوں دارالحکومتوں، سن گن تُو اور نان کن میں مسجدیں تعمیر کرنے کی اجازت حاصل کی تھی۔

قبلی خاں مارکو پولو پر بہت زیادہ مہربان تھا اور وہ ۱۲۷۵ء سے ۱۲۹۲ء تک چین ہی میں رہا تھا اس نے اپنے سفرنامہ میں چین کے صوبہ ین نان کے مختلف حصوں میں مسلمانوں کی موجودگی کا اعتراف کیا ہے جامع التواریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ین نان کے دارالحکومت تائی فو کے تمام باشندے مسلمان تھے اور اسی صدی کے وسط میں جب مشہور سیاح ابن بطوطہ نے چین کے ساحلی شہروں کی سیاحت کی تھی تو ہر جگہ مسلمانوں کی طرف سے اس کا استقبال کیا گیا تھا۔ چنانچہ جامع التواریخ کے

مرتب رشید الدین نے ابن بطوطہ کی یہ عبارت نقل کی ہے کہ "ہر شہر میں مسلمانوں کی رہائش کے لئے علیحدہ جگہ مخصوص ہے۔ ان محلّوں میں بھی مساجد موجود ہیں اور چینی، مسلمانوں کی عزت اور احترام کرتے ہیں۔"

چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مغل سلطنت کا زوال ہوا اور انہیں اس ملک سے واپس آنا پڑا تو ایک جانب تو چین میں مسلمانوں کے آنے جانے کا سلسلہ منقطع ہو گیا اور دوسری طرف چونکہ چین کی حکومت بیرونی دنیا سے بالکل علیحدہ رہنے کی حکمت عملی پر کاربند رہی اس لئے دوسرے ممالک کے مسلمانوں کے ساتھ چین کے مسلمانوں کا کوئی تعلق بھی باقی نہ رہ سکا۔ لیکن مغلوں کے زوال کے بعد چین میں جب منگ خاندان حکمران ہوا تو اس نے داخلی طور پر مسلمانوں کے ساتھ نہ صرف اچھا سلوک ہی کیا بلکہ اس خاندان کے حکمرانوں نے اپنی مغربی سرحد کے پار تیموری خاندان کے ساتھ سفارتی تعلقات بھی قائم رکھے۔ چنانچہ اس خاندان کے بانی اونگ وو کے عہد حکومت میں مسلمانوں کو بہت سی مراعات حاصل تھیں اور اسی زمانہ میں بہت سی مسجدیں بھی تعمیر کی گئی تھیں۔

انہیں سفارتی تعلقات کی بدولت ایک مرتبہ جب ایک چینی سفارت ۱۴۱۲ء میں سمرقند میں شاہ رخ بہادر کے دربار میں حاضر ہوئی تو اس کے ذریعے سے شاہ رخ بہادر نے شہنشاہ چین کو دو تبلیغی مکتوب بھجوا کر اسے اسلام قبول کر لینے کی دعوت دی تھی۔ ان میں سے ایک خط عربی اور دوسرا فارسی زبان میں تھا۔ عبدالرزاق سمرقندی نے "مطلع السعدین" میں ان دونوں خطوط کو نقل کیا ہے اور جرمن محقق زینکر نے لکھا ہے کہ "یہ بات ناقابل قیاس نہیں کہ انہیں خطوط کی بدولت جیسا کہ مشہور ہے چین کے ایک شہنشاہ نے اسلام قبول کر لیا تھا۔"

ایک دوسرے جرمن محقق شیفر اور خود زینکر نے ایک مسلمان تاجر سید علی اکبر کے حوالہ سے جو پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر اور سولھویں صدی کے آغاز میں پیکن میں مقیم تھا لکھا ہے کہ "چین میں بہت سے مسلمان آباد ہو گئے تھے لیکن یان تو میں مسلمانوں کے تیس ہزار خاندان آباد تھے وہ کسی قسم کا ٹیکس ادا نہیں کرتے تھے انہیں شہنشاہ کی حمایت حاصل تھی اور ان مسلمانوں کو زمین مفت دیتا تھا، انہیں کامل مذہبی آزادی حاصل تھی چینی، مسلمانوں کے مذہب کا احترام کرتے تھے۔ تبدیلی مذہب پر کوئی پابندی نہیں تھی، دارالسلطنت کے دوسرے صوبوں میں مساجد کی مجموعی تعداد ۹۰ تھی۔ یہ سب مساجد شاہی خزانہ سے تعمیر کرائی گئی تھیں۔"

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سترھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط میں مانچو خاندان کے برسر اقتدار آنے تک حکومت اور چینی مسلمانوں کے تعلقات بے حد خوشگوار رہے تھے۔ کانسو کے مسلمانوں نے پہلی بار ۱۶۴۸ء میں حکومت کے خلاف ہتھیار اٹھائے گئے اور اس قسم کے واقعات کا سلسلہ انیسویں صدی تک جاری رہا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں چین کے دوسرے باشندے بھی مسلمانوں کے خلاف تعصب اور تنگ دلی کا مظاہرہ کرنے لگے تھے اور اس قیاس کی تائید شہنشاہ اونگ چین کے اس فرمان سے ہوتی ہے جو اس نے ۱۷۳۱ء میں جاری کیا تھا۔

اس فرمان سے ایک جانب تو سرکاری طور پر چینی مسلمانوں کے طرز عمل کی تصدیق ہوتی ہے اور دوسری طرف اس سے اس وقت کی چینی حکومت یا کم از کم حکمران کی وسعت نظر اور معاملہ فہمی پر بھی روشنی پڑتی ہے اس لئے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے۔

شہنشاہ اونگ چین کا فرمان یہ ہے کہ "کئی صدیوں سے سلطنت کے ہر صوبہ میں مسلمانوں کی ایک معقول تعداد آباد ہے مسلمان بھی میری کل رعایا کا ایک حصہ ہیں اور میں انہیں بھی دوسروں کی طرح اپنے بچے سمجھتا ہوں۔ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں میں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کرتا۔ مجھے بعض افسروں کی طرف سے خفیہ طور پر مسلمانوں کے خلاف یہ شکایات موصول ہوئی تھیں کہ ان کا مذہب چینیوں کے مذہب سے مختلف ہے وہ چینی زبان نہیں بولتے، وہ دوسروں سے مختلف لباس پہنتے ہیں، انہیں ، نافرمان، بد دماغ اور باغیانہ رجحانات کا حامل قرار دیا گیا تھا اور ان کے خلاف سخت اقدامات کی درخواست کی گئی تھی۔ ان شکایات اور الزامات کی تحقیقات کرنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ سب بے بنیاد ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ چینی مسلمان جس مذہب کو مانتے ہیں وہ ان کا آبائی مذہب ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی زبان دوسرے چینیوں کی زبان سے مختلف ہے لیکن چین میں بہت سی زبانیں بولی جاتی ہیں۔ رہا ان کی عبادت گاہوں، لباس اور رسم خط کا معاملہ، بیشک یہ سب بھی چینیوں سے مختلف ہیں لیکن یہ معاملہ بالکل غیر اہم ہے اور یہ باتیں رسم و رواج سے تعلق رکھتی ہیں۔ میری دوسری رعایا کی طرح مسلمان بھی خوش کردار ہوتے ہیں اور اس بات کا کوئی ثبوت موجود نہیں کہ وہ بغاوت برپا کرنی چاہتے ہیں۔ اس لئے میری خواہش ہے کہ انہیں ان کے مذہب پر عمل کرنے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ اُن کے مذہب کی تعلیم کا مقصد لوگوں کو اخلاقی اعتبار سے اچھی زندگی بسر کرنے کی دعوت دینا اور انہیں سماجی اور شہری زندگی کے فرائض کی ادائیگی پر توجہ دلانا ہی ان کا مذہب حکومت کی بنیاد کا احترام کرتا ہے اور ہم ان سے اس سے زیادہ کیا چاہتے ہیں اگر مسلمان اسی طرح خوش اطوار اور وفادار رہیں گے تو وہ بھی میرے دوسرے بچوں کی طرح میری عنایات کے مورد قرار پائیں گے۔ بہت سے مسلمان بڑے بڑے فوجی اور انتظامی عہدوں پر فائز رہے ہیں اور یہ اس بات کا بہترین ثبوت ہے کہ انہوں نے ہماری عادات اور رسم و رواج کو اپنا لیا ہے اور وہ ہماری مقدس کتابوں کی ہدایتوں پر عمل کرتے ہیں۔ دوسروں کی طرح وہ بھی ادب میں امتحانات پاس کرتے ہیں اور قانون کے مطابق قربانیاں دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ عظیم چینی خاندان کے ایک سچے رکن ہیں اور ہمیشہ اپنے مذہبی، شہری اور سیاسی فرائض کو انجام دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب ججوں کے روبرو کوئی مقدمہ پیش ہو تو انہیں فریقین مقدمہ کے مذہب کو مدنظر نہیں رکھنا چاہئے۔ میری رعایا کے لئے صرف ایک ہی قانون ہے۔ جو لوگ اچھے کام کریں گے انہیں ان کا اجر نیک ملے گا اور بدوں کو سزا دی جائے گی۔"

بروم ہال کے بیان کے مطابق تقریباً تیس سال کے بعد اونگ چین کے جانشین شہنشاہ این لنگ نے دو ایسے مسلمان ترک سرداروں کے لئے جنہوں نے سلطنت کے شمالی مغربی علاقوں اور کاشغر میں سلطنت کے باغیوں کی سرکوبی کی تھی، پیکن میں دو عظیم الشان محل بنوا کر ان کی عزت افزائی کی تھی اور اسی حکمران نے ان ترک سرداروں کے لئے جو وقتاً فوقتاً دربار میں حاضر ہوتے رہتے تھے نیز ان مسلمان اسیران جنگ کے لئے جو کاشغر سے لائے گئے تھے پیکن میں ایک مسجد بھی تعمیر کرائی تھی۔ اس مسجد کی تعمیر سنہ ۱۷۶۴ء میں عمل میں آئی تھی۔ اس پر جو کتبہ لگایا گیا تھا وہ چار زبانوں میں تھا اور چینی

زبان کا کتبہ خود شہنشاہ نے لکھا تھا۔

پروفیسر آرنلڈ نے ڈی ویرسان کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "۱۷۷۰ء میں زنگاریہ کی بغاوت فرو کرنے کے بعد اسی شہنشاہ نے چین کے دوسرے حصوں سے وہاں آباد کرنے کے لئے دس ہزار فوجی نوآباد کار بھیجے تھے جن کے ساتھ ان کے اہل وعیال اور دوسرے لوگ بھی زنگاریا چلے گئے تھے اور ان سب نے گرد ونواح کے باشندوں کا مذہب (اسلام) قبول کر لیا تھا۔"

اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا کہ چین کے دوسرے صوبوں میں بھی تبدیل مذہب کے ایسے ہی واقعات رونما ہوئے تھے لیکن چین کے ہر حصہ میں مسلمانوں کی موجودگی کے پیش نظر قیاس یہی کہتا ہے کہ یہ کثیر تعداد صرف غیر ملکی مسلمانوں کے چین میں رہائش اختیار کر لینے ہی کا نتیجہ نہیں ہو سکتی، بلکہ چین میں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد کی موجودگی میں ان کی خاموش تبلیغی کو بھی بہت زیادہ دخل حاصل ہے۔ اور کلارک ایبل نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ "سترھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بیشتر چینی سے یہودیوں) نے اسلام قبول کر لیا تھا۔"

چینی مسلمانوں کی تبلیغی کوششوں پر اس عرضداشت سے بھی روشنی پڑتی ہے جو صوبہ کوانگسی کے گورنر نے ۱۷۸۳ء میں شہنشاہ این لنگ کی خدمت میں ارسال کی تھی۔ ڈی۔ ویرساں نے اس عرضداشت کو نقل کیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "صوبہ کوانگسی کے ایک باشندہ ہان۔ فو۔ ین کو آوارہ گردی کے الزام میں گرفتار کیا گیا ہے تحقیقات کے دوران میں جب اسکے پیشہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو اس نے بتایا کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کے متعلق معلومات فراہم کرنے کی غرض سے گذشتہ دس سال سے سلطنت کے مختلف حصوں میں گشت کرتا رہا ہے۔ اس کے صندوقوں میں سے تیئس کتابیں برآمد ہوئی ہیں جن میں سے کچھ اُس نے خود لکھی ہیں اور کچھ ایک ایسی زبان میں ہیں۔ جسے یہاں کوئی نہیں سمجھتا۔ ان کتابوں میں مغرب کے ایک بادشاہ محمد (صلعم) کی بہت زیادہ تعریف کی گئی ہے جب ہان۔ فو ین پر زیادہ سختی کی گئی تو اُس نے اس بات کا اقرار کیا کہ اس کا مقصد اس مذہب کی تبلیغ ہے جس کا ذکر ان کتابوں میں کیا گیا ہے اور یہ کہ وہ صوبہ شینسی میں بہت مُدت تک مقیم رہا ہے۔"

چینی مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ کا ایک سبب یہ بھی رہا ہے کہ وہ قحط زدہ چینیوں کے بچوں کو خرید کر انہیں پرورش کر لیا کرتے ہیں۔ پروفیسر ڈوہالڈے نے لکھا ہے کہ "ایک ایسے قحط کے زمانے میں جس نے صوبہ چن ٹانگ کو تباہ کر دیا تھا مسلمانوں نے دس ہزار بچے خریدے تھے۔ مسلمان اپنے بچوں کی شادیاں کرتے ہیں اور ان کے لئے یا تو مکانات تعمیر کرا دیتے ہیں یا خرید کر انہیں آباد کر دیتے ہیں۔" جان اینڈرسن نے اپنے ایک مقالہ "چینی مسلمان" میں لکھا ہے کہ "۱۷۹۰ء میں جب صوبہ کوانگ ٹنگ میں تباہ کن قحط پڑا تھا تو مسلمانوں نے دس ہزار بچے خریدے تھے اور ان سب کی پرورش مسلمانوں کی طرح کی گئی تھی۔" اور ایک چینی مسلمان سیّد سلیمان کے بیان کے مطابق جو انہوں نے ۱۸۹۴ء میں قاہرہ میں ایک عربی رسالہ کے نمائندہ کے بعض سوالات کے جواب میں دیا تھا" ان چینی مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جو مذکورہ بالا طریقہ سے اسلام کے دائرہ میں داخل ہوئے ہیں۔"

چین کے مختلف صوبوں کے بعض شہروں کی آبادی کی اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے لیکن دوسرے شہروں میں اُن کے

جداگانہ محلے موجود ہیں اور بروم ہال کا بیان ہے کہ "جو مسلمان نماز نہیں پڑھتے انہیں ان محلوں میں آباد ہونے کی اجازت نہیں دی جاتی"۔ اس کے باوجود وہ دوسرے چینیوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں اور انہیں شکایت کا کوئی موقعہ نہیں دیتے۔ ان کا لباس تمدن بھی عام چینیوں ہی کی طرح ہے حتیٰ کہ چینی مسلمانوں کی مسجدوں کا طرز تعمیر بھی دوسرے فرقوں کی عبادت گاہوں کے طرز تعمیر سے مختلف نہیں۔ بروم ہال کا بیان ہے کہ "ہر مسجد میں شہنشاہ کے لئے دعائیہ جملوں پر مشتمل ایک کتبہ بھی لگا رہتا ہے اور چینی مسلمان جب مسجد میں جاتے ہیں تو قانوناً انہیں سر جھکا کر اس کتبہ کی تعظیم کرنی پڑتی ہے"۔ لیکن اب جبکہ چین میں نہ صرف شہنشاہت ہی کا خاتمہ ہو چکا ہے بلکہ ایک ایسی حکومت بھی قائم ہو چکی ہے جو لوگوں کے مذاہب اور رسم و رواج میں کسی میں شاید تاریخی دستاویزات کے طور پر مذکورہ بالا کتبے تو موجود ہونگے لیکن اب مسلمان اُن کی تعظیم میں سر نہیں جھکاتے۔

چینی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر چین کے حکمران بھی مسلمانوں کے ساتھ حسن سلوک روا رکھتے رہے ہیں اور وہاں کے مسلمانوں کو دوسرے باشندوں کی طرح پورے شہری حقوق حاصل رہے ہیں۔ انہیں ریاست کے بڑے سے بڑے منصب پر مامور کیا جاتا رہا ہے۔ چنانچہ اس زمانہ کے صوبائی گورنروں، فوجی جرنلوں، مصنفوں اور وزراء ریاست کی فہرستوں میں مسلمانوں کے نام بھی ملتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ پروٹسٹنٹ عیسائی مشنریوں کی طرح چین کے مسلمانوں کو کھلے طور پر اسلام کی تبلیغ کا حق حاصل نہیں رہا لیکن وہ کسی دور میں بھی اسلام کی تبلیغ سے غافل نہیں رہے۔ چنانچہ رسالہ "مشنری ریویو آف دی ورلڈ" کے بیان کے مطابق "صوبہ کانسو کے شہر ہوچاؤ کی اسلامی درس گاہ میں طلبا کو تبلیغ مذہب کے لئے تعلیم اور تربیت دی جاتی تھی" اور مسٹر ڈی اولون نے لکھا ہے کہ "مسلمان فوجی افسر بھی فوجی سپاہیوں کو اسلام کے دائرے میں داخل کرتے رہتے ہیں"۔

۱۸۶۶ء میں ایک روسی صاحب قلم وزیلیف نے چین میں اسلام کے موضوع پر ایک قابل قدر کتاب لکھی تھی جس میں اس نے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ "اسلام چینی سلطنت کا قومی مذہب بن جائے گا اور اس کی بدولت مشرق کی سیاسی صورت حال قطعاً بدل جائے گی"۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ چین کے مسلمانوں نے کسی دور میں بھی منظم طریقہ پر تبلیغ اسلام کی کوشش نہیں کی اس کے باوجود عیسائی مبلغین ان کی روز افزوں تعداد کو اپنے لئے ہمیشہ خطرہ قرار دیتے رہے اور چونکہ چین میں عیسائیوں کی ایک بہت بڑی تعداد موجود ہے اور اسی تناسب سے انہیں ریاست اور حکومت میں بھی زیادہ دخل حاصل رہا ہے اور چونکہ وہ مسلمانوں کے خلاف غلط فہمیاں پھیلاتے رہے ہیں اس لئے انیسویں صدی کے تقریباً وسط سے حکومت اور مسلمانوں کے درمیان اتنی زیادہ غلط فہمیاں پیدا ہونے لگی تھیں جن کی وجہ سے مسلمانوں کو حکومت کے خلاف صف آرا ہونا پڑا تھا جس کے نتیجہ میں ۱۸۷۳ء سے ۱۸۹۶ء تک مختلف صوبوں میں انہیں قتل عام کا نشانہ بننا پڑا اور اس طرح مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ کم ہوگئی حتیٰ کہ اس صدی کی پہلی دہائی تک عام طور پر چینی مسلمان اپنے مذہب کو چھپاتے پر مجبور رہے، لیکن جب ۱۹۱۱ء میں ڈاکٹر سن یت سین کی قیادت میں چین کا پہلا جمہوری انقلاب برپا ہوا اور مانچو خاندان کے زوال کی بدولت چین میں پہلی مرتبہ جمہوری حکومت

کا قیام عمل میں آیا تو مسلمانوں کو بھی مذہبی اور معاشرتی آزادی حاصل ہوئی لیکن چونکہ اوّل تو یہ جمہوری حکومت پورے ملک پر حاوی نہیں تھی اور دوسرے جمہوری حکومت کے قیام کے بعد ملک باہمی اختلافات اور تصادمات کا میدان بن گیا تھا اس لئے مسلمان اپنی اس آزادی سے بہت ہی کم فائدہ اٹھا سکے تھے اور ڈاکٹر سن یت سین کی موت کے بعد چین میں جو حکومت قائم ہوئی تھی وہ عملاً مسلمانوں کی اس آزادی کو برقرار نہیں رکھ سکی تھی اور ایک مرتبہ پھر مسلمان اسی تاریک دور میں واپس جانے پر مجبور ہو گئے جس میں انہیں اپنے مذہب کو چھپانا پڑا تھا۔

چین کے پہلے جمہوری انقلاب سے پورے اڑتیس سال کے بعد اس ملک میں جب دوسرا اور مکمل انقلاب برپا ہوا اور وہاں اکتوبر ۱۹۴۹ء میں عوامی جمہوریہ قائم کی گئی تو مسلمانوں کو ایک بار پھر امن اور آزادی کی فضا میں سانس لینے کا موقع ملا چنانچہ چین کی موجودہ آئین کی دفعہ ۵ میں چین کے شہریوں کی جن کی آزادی کو تسلیم کیا گیا ہے ان میں مذہب کی آزادی بھی شامل ہے۔ دفعہ ۹ میں چین میں آباد تمام قومیتوں کو ان کے حقوق اور فرائض کی مساوات کا یقین دلایا گیا ہے۔ دفعہ ۵۰ میں چینی قومیتوں کی مساوات کے اعلان کا اعادہ کرتے ہوئے امتیازی سلوک کو ممنوع قرار دینے کی یقین دہانی کی گئی ہے۔ دفعہ ۵۲ میں چین کی تمام قومیتوں کے لئے قومی فوج میں شمولیت کے حق کو تسلیم کیا گیا ہے اور دفعہ ۵۳ میں انہیں ان کی زبان، رسم الخط، رسم و رواج اور مذہب کو برقرار رکھنے، ترقی دینے اور ان میں اصلاح و ترمیم کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اور اس بات کا یقین دلایا گیا ہے کہ حکومت انہیں ان کے سیاسی، اقتصادی، تہذیبی، تعلیمی اور تعمیری کاموں میں ہر ممکن امداد دیگی

چین میں عوامی جمہوریہ کے قیام کے بعد سے اب تک سرکاری اور غیر سرکاری ذرائع سے وہاں کے مسلمانوں کے متعلق جو معلومات ہم پہونچتی رہی ہیں ان کے پیش نظر پوری احتیاط کے ساتھ رائے قائم کرنے کے بعد بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ چین کے مسلمان اپنے وطن کی آزادی سے پورا اور صحیح فائدہ اٹھا رہے ہیں۔

چین میں مسلمانوں کے دس قبیلے آباد ہیں اور مسلمانوں کی بیشتر آبادی شمالی مغربی چین کے صوبجات، سنکیانگ، کانسو، چنگھائی اور ننگسیا میں ہے لیکن وہ چین کے دوسرے علاقوں اور شہروں میں بھی بستے ہیں اور چونکہ آئین میں ایسے علاقوں کو جہاں کسی قومی اقلیت کی اکثریت ہو داخلی خود مختاری دینے کی ضمانت موجود ہے اس لئے مسلمانوں کے اکثریت والے علاقوں کو بھی داخلی خود مختاری دی گئی ہے اور جو مسلمان دوسرے علاقوں میں آباد ہیں وہاں انہیں اکثریت کے برابر حقوق دیئے گئے ہیں۔

صوبہ سنکیانگ کی جمہوری حکومت کا صدر اور ایک نائب صدر مسلمان ہے۔ اس صوبہ کی مجلس میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور ہر درجہ کی سرکاری ملازمتوں پر مامور مسلمانوں کی تعداد ۱۷ ہزار ہے اسی قدر نہیں بلکہ اس صوبہ کی ۸۰ اضلاعی مجالس جن میں سے ۶۷ مجالس کے سربراہ مسلمان ہیں۔

کانسو، چنگھائی اور بعض دوسرے ایسے صوبوں میں جہاں مسلمان اکثریت میں تو نہیں لیکن کثیر تعداد میں ضرور آباد ہیں صوبائی حکومتوں کا ایک ایک نائب صدر مسلمان ہوتا ہے انہیں ملازمتوں میں لیا جاتا ہے اور ملک کے دوسرے حصّوں میں پھیلے ہوئے

مسلمانوں کو مقامی مجالس میں مناسب حد تک نمائندگی دی جاتی ہے اور خصوصیت کے ساتھ ان کا خیال رکھا جاتا ہے۔

چین کی مرکزی حکومت ۵۶ اراکین پر مشتمل ہے جن میں سے دو مسلمان ہیں اور مرکزی حکومت کے مختلف شعبوں اور محکموں میں بھی بہت سے مسلمان چھوٹے بڑے عہدوں اور کاموں پر مامور ہیں۔ حکومت مسلمانوں کی اقتصادی، تعلیمی اور تہذیبی ترقی پر وہ خصوصیت کے ساتھ توجہ کرتی ہے اور اس سلسلہ میں انہیں ہر ممکن مدد دیتی ہے۔

مختصر یہ کہ مشرق کے اس عظیم ملک میں مسلمان ظہور اسلام کے بعد ہی پہونچ گئے تھے اور اس وقت سے اب تک کسی دور میں بھی چین کی سرزمین مسلمانوں کے وجود سے خالی نہیں رہی۔ تقریباً چودہ سو سال کی اس طویل مدت میں انہیں قومی زندگی کے بہت سے نشیب و فراز طے کرنے پڑے اور توقع ہے کہ ماضی کی طرح چینی مسلمانوں کا وجود مستقبل میں بھی اُن کے وطن کے لئے مفید ثابت ہوگا۔ (برہان)

ایک حدیث

چند احکامِ حج

گزشتہ ذی الحجہ میں کوئی دس لاکھ مسلمانوں نے فریضۂ حج ادا کیا۔ حج صاحبِ استطاعت مسلمانوں پر عمر میں ایک بار فرض ہے لیکن تنہا حج ہی فرض نہیں، فرائض کچھ اور بھی ہیں۔ حج تو عبادات (مناسک) کا ایک جزہے اور خود عبادات (مراسم پرستش) زندگی کے دوسرے فرائض کا صرف ایک جُز ہے۔ زندگی ایک وحدت ہے اور اس کے تمام خانے آپس میں ایک دوسرے سے ایسے پیوستہ ہیں کہ ان کو جُدا جُدا کرکے نہیں دیکھا جا سکتا۔ ایک کمرے میں اگر چار چراغ جل رہے ہوں تو ان سب کی روشنی مل کر ایک وحدت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زندگی کے سارے فرائض بھی باہم مل کر ایک ناقابلِ تقسیم وحدت بن جاتے ہیں۔ حج محض پوجا پاٹ کے چند مراسم نہیں۔ اس کے ساتھ اخلاقی قدریں بھی ہیں۔ بین الاقوامی اندازِ فکر بھی ہے۔ درسِ دیوانگی بھی ہے۔ اور بھی بہت کچھ ہے۔

حضور نے فرمایا:

من حج للہ فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ۔ (رواہ الستۃ الا اباداؤد عن ابی ہریرہ)

جو شخص حج کرے اور اس میں کوئی شہوانی اور فاسقانہ بات نہ کرے وہ اسی طرح لوٹ کر آتا ہے جیسے آج ہی اس کی ماں نے جنا ہو۔

یہ عین قرآن کی ترجمانی ہے۔ قرآن حاجیوں کو حکم دیتا ہے کہ .... فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ حج میں رفث فسوق اور جدال کی کوئی بات نہ ہو۔ ارشادِ نبوی میں اسی اندازِ حج کا نتیجہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ ایسا حاجی تو گویا نومولود بچے کی طرح پاک صاف ہو جاتا ہے۔ گویا دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اگر حج میں ان اخلاقی قدروں کا لحاظ نہ ہو تو "بازآید ہنوز خر باشد" جیسا گیا تھا ویسا ہی واپس آجائے گا۔

حج کے ساتھ حقوق العباد بھی وابستہ ہیں بلکہ یوں کہئے کہ حقوق العباد مقدم ہیں اور حج مؤخر۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ:

ان رجلا قال للنبی صلے اللہ علیہ وسلم علیّ حجۃ الاسلام وعلی دین۔ قال اقض دینک۔ (رزین)

ایک شخص نے حضور سے عرض کیا کہ: مجھ پر حج بھی فرض ہے اور مجھ پر قرض بھی۔ فرمایا: پہلے قرض ادا کرو۔

اس حدیث میں قرض کو فرض پر مقدّم رکھا گیا ہے۔ یعنی حقوق العباد پہلے اور حق اللہ بعد میں۔ یا یوں کہئے کہ اگر زادِ راہ قرض میں ڈوبا ہو تو حج فرض ہی نہیں ہوتا۔

اسی طرح حج ایک بین الملّلی اجتماع بھی ہے۔ اسلام سیاسی مقاصد کے لئے الگ اجتماع اور مذہبی رسوم کے لئے علیحدہ جلسے کا قائل نہیں۔ وہ روحانی و مادّی دونوں ضرورتوں کو ایک ساتھ لے کر چلتا ہے۔ اور ایک ہی اجتماع سے یہ سارے فوائد حاصل کرتا ہے۔ حج کا ایک بڑا مقصد یہ بھی ہے کہ اسود و احمر، عرب و عجم جتنے کلمہ گو ہیں وہ اپنی تمام ادنے تفریقوں کو مٹا دیں اور سر جوڑ کر بیٹھیں۔ ایک دوسرے سے تعارف حاصل کریں۔ ایک دوسرے کا درد دکھ سُن کر اس کا مداوا کریں۔ کمزوروں کا سہارا بنیں۔ ظالم کا ہاتھ پکڑلیں۔ آپس میں تجارتی، معاشی، سیاسی اور ثقافتی رابطے کو مستحکم کریں اور امامتِ اقوام کا حق ادا کریں۔ یہ سارے بلند مقاصد عین روحانی مقاصد ہیں، اور ان تمام فوائد کی طرف قرآن نے یوں اشارہ کیا ہے کہ:

لیشھدوا منافع لھم

تاکہ لوگ اپنے فوائد کا مشاہدہ کریں

غرض حج محض ایک "یاترا" یا "زیارت" نہیں۔ یہ ایک ایسی عظیم الشان کانفرنس ہے جو روحانی و مادّی تمام منافع کو ایک ساتھ اپنی آغوش میں لئے ہوتی ہے۔

اس کے بعد حج کا ایک بڑا اہم پہلو اور بھی قابلِ غور ہے اور وہ یہ ہے کہ حج عشق کا درس، دیوانگی کا سبق اور ازخود رفتگی و پروانگی کی تعلیم بھی ہے۔ عقل کی ساری باتیں موجود ہونے کے باوجود اس عبادت میں عشق کا عنصر بہت غالب ہے۔ ایک بے سلا لباس پہننا، ایک گھر کے گرد چکر کاٹنا، صفا و مروہ کے درمیان دوڑنا، عرفات کے میدان میں کیمپ لگانا، منیٰ میں جاکر کنکریاں چُننا اور پھینکنا وغیرہ یہ سب کچھ عقل سے زیادہ جذباتِ عشق کی آمیزش اپنے اندر رکھتا ہے۔ عشق بھی ایسا جو مجاہدانہ لگن سے بھرپور ہے۔

اگر آپ نماز کے اندر رکوع سے پہلے سجدہ یا سجدے سے پہلے قعدہ کریں تو نماز کی ترتیب میں جو عقلی نزاکت موجود ہے وہ اس بے ترتیبی اور اس تقدیم و تاخیر کو گوارا نہ کرے گی۔ لیکن حج میں چونکہ عشق کا عنصر غالب ہے اس لئے اس کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر پر بھی زیادہ گرفت نہیں ؎

نالہ پابندِ نَے نہیں ہے
فریاد کی کوئی لَے نہیں ہے

اس سلسلے میں ایک حدیث سنئے۔ حضرت عمرو بن العاص کے صاحبزادے حضرت عبد اللہ فرماتے ہیں کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقف فی حجۃ الوداع بمنی للناس یسئلونہ فجاءہ رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج فجاءہ آخر فقال لم اشعر فنحرت قبل ان ارمی قال ارم ولا حرج فما سئل یومئذ عن شئ قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج۔ (رواہ الستۃ)

آں حضرت ﷺ حجۃ الوداع کے موقع پر منیٰ میں ٹھہرے اور لوگوں نے مسائل دریافت کرنے شروع کئے۔ ایک آیا اور بولا: مجھے معلوم نہیں تھا میں نے قربانی سے پہلے ہی سر منڈا لیا۔ فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں، اب قربانی کر لو۔ دوسرا آکر کہنے لگا: مجھے علم نہ تھا اور میں نے رمی سے پہلے ہی قربانی دیدی۔ فرمایا: کوئی حرج نہیں، اب رمی کر لو۔ غرض اس دن کوئی مسئلہ ایسا نہ تھا جس کی تقدیم و تاخیر کے متعلق پوچھا گیا ہو اور حضور نے یہ نہ فرمایا ہو کہ: کوئی مضائقہ نہیں اب کر لو۔

ایک اور حدیث بھی سنئے۔ سعید بن مالک فرماتے ہیں:

طفنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمنا من طاف سبعا ومنا من طاف ثمانی ومنا من طاف اکثر من ذلک فقال صلی اللہ علیہ وسلم لا حرج۔

ہم نے حضور کے ساتھ طواف کیا۔ ہم میں سے بعض نے سات طواف کئے۔ بعض نے آٹھ اور بعض نے اس سے بھی زیادہ۔ حضورؐ نے فرمایا کہ کوئی مضائقہ نہیں۔

اگر آپ مغرب کی تین رکعتوں کی بجائے چار یا دو رکعتیں پڑھ لیں تو نماز دُہرانی پڑے گی۔ لیکن حج میں عشق کا عنصر غالب ہے اور عشق کی بہت سی غلطیاں قابلِ معافی ہوتی ہیں اس لئے تقدیم و تاخیر کی طرح تعداد کی غلطیاں بھی قابلِ درگزر سمجھی گئیں۔

محمد جعفر ندوی

مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلۂ اقبال - مدیر اے ایم شریف - بشیر احمد ڈار
سہ ماہی اشاعت - دو انگریزی - دو اردو شماروں میں - قیمت سالانہ دس روپے صرف اردو یا انگریزی پانچ روپے

میٹافزکس آف پرشیا -	مصنفہ علامہ اقبال	۵—۰—۰
امج آف دی ویسٹ اِن اقبال -	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲—۰—۰
اقبال اینڈ والنٹرزم -	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶—۰—۰
ذکرِ اقبال -	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵—۰—۰
اقبال اور مُلا -	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۰—۱۲—۰
مکاتیبِ اقبال -	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۱—۴—۰
تقاریرِ یومِ اقبال -	۱۹۵۴ء	۱—۴—۰
علامہ اقبال -	مترجمہ صوفی غلام مصطفٰے تبسم	۱—۸—۰
افکارِ غالب -	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۸—۰—۰

مطبوعات مجلس ترقی ادب

غیب و شہود -	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳—۴—۰
تعارف جدید سیاسی نظریہ -	مترجمہ عبدالمجید سالک و عبدالحصی	۲—۱۲—۰
حکمتِ قرآن -	مترجمہ صوفی غلام مصطفٰے تبسم	۱—۰—۰
دولتِ اقوام -	مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	زیر طبع
فلسفۂ شریعت اسلام -	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵—۰—۰
نظامِ معاشرہ اور تعلیم -	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴—۰—۰

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب نرسنگھ داس گارڈن لاہور

سوال وجواب

تعدّد ازدواج

ایک نئی کاوش

محمد شعیب صاحب حیدرآباد سندھ سے لکھتے ہیں کہ تعدد ازدواج پر جتنے مضامین ماہنامہ ثقافت میں اب تک شائع ہوتے رہے ہیں وہ سب میری نظروں سے گزرے ہیں۔ جہاں تک مجھے یاد آتا ہے اس سلسلے کی آخری کڑی مولانا عبدالسلام ندوی کا مضمون تھا۔ اس مضمون کی خصوصیت یہ تھی کہ غالباً یہ وہ آخری مضمون تھا جو اُنہوں نے اپنی زندگی میں لکھا تھا کیونکہ اس کی اشاعت سے پہلے ہی وہ وفات پا چکے تھے۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس مضمون کی ایک اور بڑی خصوصیت یہ بھی تھی کہ وہ پورے حلقۂ دارالمصنّفین کے علی الرغم لکھا گیا تھا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاید "معارف" میں اس مضمون کی پذیرائی نہ ہوسکی۔ اس لئے مرحوم نے اس کی اشاعت کے لئے "ثقافت" کو منتخب فرمایا۔ بہرحال جو کچھ بھی ہو یہ واقعہ ہے کہ میں ان تمام مضامین سے جو "ثقافت" میں شائع ہوتے رہے ہیں بہت متاثر ہوا ہوں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب کا انداز اپنا ہے اور پسندیدہ۔ اور جسٹس عبدالرشید صاحب کا مضمون اگرچہ مختصر ہے لیکن جامع ہے۔ مولانا جعفر شاہ صاحب ندوی نے تو اس سلسلے میں متعدد مضامین لکھے ہیں اور اس کے بہت سے نازک پہلوؤں پر اچھی بحث کی ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی کا جرأت مندانہ مضمون بھی اپنا خاص انداز رکھتا ہے جس میں بعض باتیں نئی اور مؤثر ہیں۔ اس وقت مجھے عریضہ ارسال خدمت کرنے کی ضرورت یوں پیش آئی کہ تلاوت قرآن کرتے کرتے ایک آیت میرے سامنے ایسی آئی ہے جس میں تعدد ازدواج کے مسئلے پر ایک نئے انداز سے روشنی پڑتی ہے۔ میں جو کچھ سمجھ سکا ہوں وہ پیش کئے دیتا ہوں تاکہ آپ بھی اپنی رائے دیں۔ مجھے رائے لینے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ کوئی نئی بات جو پرانی تفسیروں میں نہ ہو زبان سے نکالتے وقت خوف آتا ہے کیونکہ لوگ اسے تفسیر بالرائے کہنے لگتے ہیں۔ آیت قرآنی یوں ہے:

اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن .... (طلاق آیت ۶)

جہاں تم رہو وہیں ان مطلقہ (بیبی) عورتوں کو بھی رکھو اپنی حیثیت کے مطابق اور محض انہیں تنگ کرنے کے لئے مضارّت نہ کرو۔

اس آیت شریفہ میں لفظ "مضارۃ" غور طلب ہے۔ اس کا مادّہ ض ر ر ہے جس کے معنی نقصان کے ہیں۔ "مضارت" کے معنی المنجد میں یہ لکھے ہیں:

نقصان پہنچانا، مخالفت کرنا، سوکن لانا۔ ضارّ امرأتہ کے معنی ہیں اخذ علیہا ضرۃً یعنی اس پر سوکن لایا۔ سوال یہ ہے کہ اگر ہم آیت کا ترجمہ یوں کریں کہ اپنی بیویوں کو محض ستانے اور تنگ کرنے کے لئے (لتضیقوا علیھن) ان پر سوت نہ لاؤ تو اس پر آپ کو کیا اعتراض ہے؟

یہاں یہ عرض کردینا مناسب ہوگا کہ بیوی کو ایک سوکن لاکر تنگ کرنا بڑی واضح بات ہے۔ ایک سوت آنے کے بعد بیوی کا معاشی مکانی اور ذہنی تنگی وضیق میں مبتلا ہونا اتنی واضح بات ہے کہ کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ اس آیت کا اگر یہ مفہوم لیا جائے تو تفسیر بالرائے یا گناہ تو نہ ہوگا؟ ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ مفہوم لینے کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ یہ ممانعت صرف وہیں ہوگی جہاں جذبۂ انتقام کی تسکین یا نیت تضییق کے تحت سوکن لائی جائے۔ اور اگر کسی قومی یا انفرادی خیر کے لئے — نہ کہ تنگی پیدا کرنے کی نیت سے — سوکن لائی جائے تو اس کے جواز میں کوئی شک نہ ہونا چاہئے۔ اور میرا خیال ہے کہ آپ بھی اس کے قائل ہوں گے.....

ثقافت ۔ ہمارے نزدیک قرآن سے اچھے نکات پیدا کرنا کوئی تفسیر بالرائے نہیں۔ تفسیر بالرائے کا صحیح مطلب یہ ہے کہ قرآنی مفہوم کو اپنی رائے کا پابند بنایا جائے۔ جتنی تفسیریں بھی لکھی گئی ہیں وہ بلاشبہ سعی مشکور ہیں لیکن وہ ابدی نہیں۔ اپنے اپنے دور کی بہترین تفسیریں ہیں۔ قرآن کے حقائق و معارف کسی دور کے مخصوص مقتضیات و تصورات میں بند ہوکر نہیں رہ سکتے۔ قرآن لامحدود خدا کا کلام ہے اور اس کی معنویت لامحدود ہے اسے کسی خاص دور کی تفسیر میں بند کردینا قرآن کی لامحدودیت کو محدود کردینا ہے حالانکہ قرآن تو ایک ایسا شجرہ طیبہ ہے جو ہمیشہ نئے سے نئے ثمرات بخشتا رہے گا۔ (توتی اکلھا کل حین باذن ربھا)

مگر یہ بات کبھی نہ بھولنا چاہئے کہ کسی نئی تفسیر کے لئے عام روح قرآنی کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ عام قرآنی تعلیمات اور اس کی اسپرٹ سے اگر کوئی تفسیر متصادم ہوتی ہو تو وہ جدید تفسیر تو ایک طرف رہی کوئی پرانی سے پرانی متبرک تفسیر بھی نہیں تسلیم کی جائے گی خواہ اسے لوگ یکے بعد دیگرے نقل کرتے چلے آئے ہوں — اب آپ ہی دیکھئے نا کہ شاہ ولی اللہ محدث سے پہلے سارے مفسرین سینکڑوں آیات کو منسوخ مانتے چلے آئے ہیں، تو کیا ہم صرف اس لئے بہت سی آیاتِ قرآنی کو منسوخ مان لیں کہ پچھلی تفسیروں میں ان کو منسوخ قرار دیا گیا ہے؟ پس جس طرح تفسیروں میں کسی بات کا ہونا قابل استفادہ ہونے کے باوجود اس کے سو فی صد صحیح ہونے کی ضمانت نہیں۔ اسی طرح تفسیروں میں کسی بات کا نہ ہونا بھی اس کے سو فی صد غلط ہونے کی دلیل نہیں۔ جتنی عمدہ باتیں اور معقول نکتے آپ قرآن سے نکال سکتے ہیں شوق سے نکالئے مگر اتنا ضرور دیکھ لیجئے کہ اس کا رُخ قرآنی روح کے مطابق ارتقاء کی طرف ہو۔

عرصہ ہوا ایک بہت معمولی پڑھے لکھے شخص نے کہا کہ: قرآن کی ایک آیت ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا۔ اس کے معنی ہیں کہ برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے۔ اس آیت سے تمام مفسرین برابر کا بدلہ لینے کا جواز نکالتے ہیں۔

اور یہ ہے بھی درست۔ لیکن اسی آیت میں عفو و درگزر کی بھی تعلیم ہے۔ خدا یہ بتانا چاہتا ہے کہ برائی کا..... بدلہ بھی ویسی ہی بُرائی ہی ہے یعنی اگر کسی نے ایک طمانچہ مارا اور اس کے جواب میں آپ نے بھی ویسا ہی ایک طمانچہ مار دیا تو خواہ قانوناً یہ جائز ہو لیکن اگر غور سے دیکھئے تو کام دونوں نے یکساں کیا۔ فرق فقط آگے پیچھے کا ہے۔ پس جیسی بُرائی پہلا طمانچہ ہے ویسی ہی بُرائی دوسرا جوابی طمانچہ بھی ہے۔ اس لئے اگر برائی سے بچنا چاہتے ہو تو اسی طرح کی بُرائی خود کرنے سے بچو۔ اور اس کی شکل یہی ہو سکتی ہے کہ تم طمانچہ مارنے کی بجائے معاف کردو۔ یہی بہترین بدلہ ہے۔

یہ تفسیر اگرچہ ہر جگہ صادق نہیں آتی لیکن بات بڑی مزے کی ہے اور روحِ قرآن سے متصادم نہیں اس لئے ہم اسے ماننے سے محض اس لئے کیوں انکار کریں کہ کسی تفسیر میں موجود نہیں؟ پس ہماری دانست میں آپ نے مضارۃ کی جو نئی تفسیر بیان کی ہے وہ اگر لغتِ عرب سے ثابت نہ ہوتا تو ہمیں بھی تسلیم کرنے میں تامل ہوتا لیکن لغۃً وہ معنی درست ہیں اور اس معنی کے لحاظ سے جو تفسیر آپ نے کی ہے وہ تعلیماتِ قرآنیہ اور اس کی اسپرٹ سے متصادم نہیں ہوتی۔ میں نے ابھی اقرب الموارد نکال کر دیکھی تو اس میں بھی یہ معنی موجود ہیں۔

پس اس لحاظ سے یہ کہنا غلط نہیں کہ بیوی کو محض تنگ کرنے کے لئے ایک سوکن لانا خلاف قرآن ہے۔ تعدد ازدواج کا مقصد عورتوں کی معاشی و ذہنی تنگیوں کو دور کرنا ہونا چاہیئے نہ کہ اور تنگی پیدا کرنا۔ تعدد ازدواج محض ایک ایسی وقتی ضرورت ہے جس کی اجازت کا فیصلہ صرف معاشرہ دے سکتا ہے۔ ہر شخص کو محض اپنی صوابدید سے کسی ایسے مسئلے کا فیصلہ کر دینے کا حق نہیں جس کا تعلق پورے معاشرے سے ہو۔ ہر معاشرے ـــــ معاشرے سے ہماری مراد تمام افراد نہیں بلکہ نمایندہ افراد ہیں ـــــ کو یہ حق ہے کہ جب چاہے حالات کے مطابق کچھ افراد کو تعدد ازدواج کا حکم دے اور جب چاہے حالات بدل جانے پر اس حکم کو منسوخ کردے۔

یہ ایک عام غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے کہ قرآن تعدد ازدواج کی مطلق اور بے لگام اجازت دیتا ہے حالانکہ یہ ایک حقیقت ثابتہ ہے کہ قرآن نے مشروط اجازت دی ہے۔ یہاں تفصیل پیش کرنا مقصود نہیں۔ جن مضامین کا آپ نے ذکر کیا ہے ان میں ان شرائط کی تفصیلات موجود ہیں یہاں یہ کہنا مقصود ہے کہ ان شرائط کی غیر موجودگی میں تعدد ازدواج کی اجازت ہرگز نہیں ہے۔ وہ موٹی موٹی شرطیں یہ ہیں:

(۱) یتامٰی (بے باپ بچوں اور بے شوہر عورتوں) کا مسئلہ معاشرے میں پیچیدگی پیدا کر رہا ہو۔ (وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمٰی الخ)

(۲) عدل بین النساء (فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ)

(۳) نفقہ (وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن)

(۴) جنسی تسکین اگر اس کی ضرورت ہو۔ (لفظ نکاح کے مفہوم میں یہ داخل ہے)

ایک دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ بہت سے پیش رو بزرگوں کا حوالہ دیا جاتا ہے کہ صدرِ اوّل سے لے کر آج تک فلاں فلاں بزرگوں نے خوب خوب تعدد ازدواج کئے ہیں لہذا ان کی عملی زندگی ہی قرآن کی سب سے بہتر تفسیر ہے۔ ہم اس کے جواب میں صرف یہ عرض کریں گے اگر تعدد ازدواج کرنے والے لوگ متدین اور قابل اعتماد بزرگ ہیں تو یقین کر لینا چاہئے کہ ان شرائط کو پورا کئے بغیر ہرگز انہوں نے تعدد ازدواج نہیں کیا ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو دراصل متدین نہیں تھے تو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ان سے غلطی ہوگئی ہوگی اور وہ حجت نہیں ہیں۔ ہمیں اپنے دور کے حالات کو دیکھنا چاہئے کہ آیا یہ شرائط پوری ہوتی ہیں یا نہیں۔ اگر ہوتی ہیں تو فبہا۔ ورنہ اس پر پابندی لگانا کسی طرح خلاف شریعت نہیں کہا جاسکتا۔

مطبوعاتِ ادارہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض کے لئے قائم کیا گیا تھا۔ کہ دَورِ حاضرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اُصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ اد ۔ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوّرِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر اور تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہُوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصوّرِ حیات ہے جس کی بنیادیں تو ناقابلِ تغیّر ہیں لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصوّرات اور کلیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر جو اسلام کے متعیّن کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی فہرست "ثقافت" کے پیشِ نظر شمارہ میں صفحہ ۷۳-۷۴ پر شائع کی جا رہی ہے۔ ان کتابوں کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارۂ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیّت اور افادیّت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔

ادارہ نے ان مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں۔ تاکہ ان کی اہمیّت و افادیّت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

فہرست کتب اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں

منیجر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کی بنیادی حقیقتیں
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت دو روپے آٹھ آنے

الدین یسر
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت پانچ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے

اسلام اور مسئلۂ زمین
مصنفہ پروفیسر محمود احمد
قیمت تین روپے آٹھ آنے

مسئلۂ اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت دو روپے آٹھ آنے

اسلام کا نظریۂ اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

مقام سنت
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت دو روپے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
قیمت پانچ روپے آٹھ آنے

اسلام کا نظریۂ تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ - ترجمہ امام خاں
قیمت چار روپے

ملنے کا پتہ
ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

Regd. No. L-6036

رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۶

ماہنامہ ثقافت لاہور

ثقافت

ستمبر ۱۹۵۷

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور
پاکستان

ماہنامہ

ثقافت

لاہور

ستمبر ۱۹۵۷ء

جلد ۵ نمبر ۳

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

ناشر:- ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

تاثرات

لا کمیشن

لا کمیشن کے تقرر پر پورے ملک میں بجا طور پر خوشی کی ایک لہر دوڑ گئی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ مختلف حلقوں نے اس کی ہئیتِ ترکیبی پر اعتراض بھی کیا ہے۔ قانونی حلقوں کو تو یہ شکایت ہے کہ اس میں وکلاء کو مناسب نمایندگی نہیں دی گئی، حالانکہ قانون و آئین کی زلفِ پریشاں کو سلجھانا انہیں کا کام ہے۔ اور علماء کا کہنا ہے کہ اس میں ملک کے اہم دینی گروہوں کے تناسب کا خیال نہیں رکھا گیا۔ یہی نہیں اس میں بعض ایسے حضرات کو بھی سیاسی مصلحتوں کے پیشِ نظر شامل کر لیا گیا ہے کہ جو دستور کے بنیادی حصے یعنی سنّت کو بطور اساس کے سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے۔

ہم فرقوں کے مخصوص تناسب اور کسی خاص شخص کے تقرر یا عدم تقرر کو زیادہ اہمیّت نہیں دیتے یہ مسئلہ محض ضمنی ہے۔ ہمارے نزدیک ایک دوسرا اصول ہے جو زیادہ لائقِ اعتناء ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے یہ معلوم کر لیا جائے کہ لا کمیشن کی تشکیل کی غرض و غایت کیا ہے؟ کیا علمی سطح پر سنجیدگی سے کچھ کام کرنا مطلوب ہے اور یہ مقصود ہے کہ اسلامی فقہ کو معاشرے کے عصری تقاضوں کے مطابق از سرِ نو مرتب کیا جائے۔ یا یہ منشاء ہے کہ مختلف الخیال گروہوں کے لئے بحث و مناظرہ کے دروازوں کو کھول دیا جائے، اور ان کی معرکہ آرائیوں کے لئے ایک تازہ میدانِ جدل و مجادلہ کا تلاش کیا جائے۔

اگر کمیشن فقہ اسلامی کی تشکیل جدید چاہتا ہے، اور اسلامی قانون کو موجودہ آب و ہوا کے مطابق مرتب کرنا اس کے مقاصد کا اہم ترین جُزء ہے تب یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ موجودہ ادارہ سے یہ مقصد پورا ہونے والا نہیں۔ کیونکہ اس غرض کے لئے صرف وہ اصحابِ فکر و رائے موزوں ہو سکتے ہیں کہ جن کا فقہی و قانونی علم و تجربہ مانا ہوا ہو یعنی جن کا مطالعہ ایک طرف تو فقہیات کے باب میں ایسا ہو کہ وہ اعتماد کے ساتھ مسائل اسلامی پر گفتگو کر سکیں، اور دوسری طرف موجودہ قانون اور مخصوص اصلاحی تقاضوں سے بھی وہ بے خبر نہ ہوں۔ لیکن جن لوگوں کو لا کمیشن کی رکنیت کے لئے نامزد کیا گیا ہے افسوس ہے کہ ان میں دو بنیادی خامیاں ہیں۔ اس کے قانونی پہلو کا سقم یہ ہے کہ سوا بروہی صاحب کے اور کسی ماہر قانون کی خدمات کو غیر ضروری سمجھا گیا ہے حالانکہ اس میں ایک سے زائد ماہر قانون حضرات کی شرکت ضروری تھی۔ بلاشبہ بروہی صاحب کی

قابلیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، مگر وہ تنہا اتنے بڑے کام کے لئے وقت کیونکر نکال سکیں گے ؟ علمی و فقہی جانب اس کی یوں کمزور رہے کہ اس میں ایک بھی جامع اور اونچے درجے کا عالم شریک نہیں کیا گیا جس کی نظر فقہ وعصرِ حاضر کے بارہ میں وسیع ہو۔ مزید براں ان کے خیالات وافکار میں ایک طرح کی ہم آہنگی کا ہونا بھی لازمی ہے ورنہ ہر شخص صرف اپنی ذات یا گروہ کی ترجمانی کے فرائض انجام دیگا اور وہ مشترکہ بنیادیں مہیا نہیں ہو پائیں گی کہ جن پر اسلامی فقہ کی تعمیر ممکن ہے۔

خیر اس کے باوجود ہم اس کمیشن کا خیر مقدم کرینگے اگر اس نے اتنا بڑا اہم کام انجام دیدیا اور اپنے فرض کی اہمیتوں کو کماحقہ محسوس کیا۔ انسانی کاموں میں کمزوریاں اور نقائص ہوتے ہی ہیں اس لئے اگر یہ کمیشن ہمہ صفت موصوف نہیں ہے تو بھی اس کو کام کرنے کا تو موقع دینا ہی چاہیئے۔ بلکہ اس سلسلہ میں اس کی عملی مدد بھی کرنا چاہیئے۔ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ صرف لا کمیشن کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ پورے پاکستان کے اہل علم ورائے کا مسئلہ ہے۔ یہاں پہلی دفعہ اور صدیوں کے جمود کے بعد فقہ جدید کی ضرورتوں کو محسوس کیا گیا ہے۔ اور پہلی دفعہ ایک نئی قسم کی دینی زندگی کا آغاز ہونے والا ہے۔ اس تجربہ کی اصل نوعیت یہ ہے کہ تنہا اس اقدام کی کامیابی اور ناکامی پر ہماری عظیم ریاست کا مستقبل وابستہ ہے۔ اگر ہمارے ہاں لوگ دین و دنیا میں تطبیق دینے میں کامیاب ہوگئے اور زندگی کے قوانین کو اس ڈھب سے مرتب کرڈالا، کہ جس سے دینی روح کے ساتھ ساتھ تقدم وارتقاء کے دواعی کی بھی تکمیل ہوگئی ہو تو کیا کہنے۔ پھر گویا ہم نے وہ سب کچھ پالیا کہ جس کو پالینے کے ہم مدتوں سے متمنی تھے اور خدانخواستہ اگر ایسا نہ ہؤا اور یہ لمحے گوناگوں اختلافات کی نذر ہوگئے تو اس کا ایک ہی ہولناک نتیجہ ہوگا کہ وہ خطۂ پاک جس کو ہم نے اسلام کے نام پر حاصل کیا ہے، اور محض اس وجہ سے اس کے لئے قربانی وایثار کی بے نظیر مثالیں قائم کی ہیں سیکولر سٹیٹ بن کر رہ جائے گا۔

اس کمیشن کی اہمیت جتانے میں اگر ہم نے غلطی نہیں کی، اور اگر یہ واقعہ ہے کہ اس مسئلہ کے نتائج پورے عالمِ اسلامی پر اثرانداز ہوسکتے ہیں۔ تو یہ مسئلہ تمام اہل فکر ورائے کا متفقہ مسئلہ بن جاتا ہے بلکہ اگر ہم مادیت کے اس دَور میں اسلامی نظامِ حیات قائم کرلینے میں کامیاب ہوجاتے ہیں تو یہ کہنا چاہئے کہ اس سے افقِ انسانیت پر ایک نئی صبح صادق کے طلوع کے امکانات اُبھر آتے ہیں۔ اس صورت میں تو ضروری ہوجاتا ہے کہ سب اہلِ علم اس عظیم مقصد کے لئے قدم اُٹھائیں، اور تنہا کمیشن کو کامیابی یا ناکامی کا ذمہ دار نہ قرار دیا جائے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کمیشن کی ناکامی صرف آٹھ نوافراد ہی کی ناکامی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہونگے کہ پاکستان جس نظریہ کے تحت قائم ہؤا تھا اور جن عزائم کو لے کر اُٹھا تھا ان کی تکمیل کا سامان مہیا نہیں کرسکا۔ اور اس سلسلہ میں کوئی تدبیر بروے کار نہیں

لائی جاسکی۔

پوچھا جائے گا کہ ایسا کیوں نہیں ہوسکا؟ اس بارہ میں دو رائیں سوچنے والوں کے سامنے آئینگی، کچھ لوگ تو یہ کہہ کر الگ ہوجائیں گے کہ کمیشن کے ارکان نے بالغ نظری سے کام نہیں لیا۔ ان کا انتخاب غیر موزوں تھا۔ ان میں اس اہم کام سے نمٹنے کی صلاحیت نہیں تھی۔ یا اگر دور کی کوڑی لائیں گے تو کہیں گے کہ اس کی تشکیل ہی اس غرض سے کب ہوئی تھی کہ فی الحقیقت یہ خواب شرمندۂ تعبیر ہوسکے۔ یہ تو ارباب اختیار کا ایک کھلا ہوا ڈھونگ تھا جو اس لئے رچایا گیا تھا تاکہ یہ ثابت کیا جاسکے کہ اسلامی نظامِ حیات کی تعیین میں بے حد اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ان حالات میں اس کے سوا کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا ہے کہ بدرجۂ آخر انہیں قوانین کو اختیار کرلیا جائے جو ساری متمدن دنیا میں رائج ہیں۔

کچھ لوگ (جو پہلے ہی اسلامی تصورات سے حسن ظن نہیں رکھتے ہیں) اس سے آگے بڑھیں گے۔ اور کہیں گے کہ قصور کمیشن کا نہیں ہے خود مذہب کا ہے۔ سائنس اور ترقی کے اس عہد میں ان معیاروں اور پیمانوں سے کام نہیں چلے گا۔ جن کو آج سے سینکڑوں برس پیشتر مقرر کیا گیا تھا۔ اس وقت حالات اور نوعیت کے تھے اور موجودہ عصر کے تقاضے اور ہیں —— غرض دونوں قسم کے حضرات جن خیالات کا اظہار کرینگے ان سے حد درجہ مایوسی پھیلے گی اور اس کا نتیجہ بہرحال ایک ہی نکلے گا کہ پاکستان میں اسلامی آئین کے نفاذ کے امکانات قریب قریب ختم ہو جائیں گے۔

بنابریں یہ سوال اپنی جگہ بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ کمیشن کو جزوی نقائص کے باوجود کیونکر مؤثر اور کامیاب ادارہ میں بدلا جاسکتا ہے؟ اور کیونکر پاکستان اور بیرونِ پاکستان کے تمام ان حضرات کی خدمات سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے کہ جو اس مسئلہ سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ جن کی قابلیت مسلّم ہے، جن کے ذوقِ مطالعہ، وسعتِ نظر اور اسلام دوستی سے توقع کی جاسکتی ہے کہ اس باب میں وہ اپنے علمی مشوروں اور مفید تجویزوں سے کمیشن کو وقتاً فوقتاً آگاہ کرتے رہیں گے۔ ہماری رائے میں اس تجویز پر کمیشن اور دوسرے اربابِ علم وفکر کو سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے۔ اور ایسے ذرائع تلاش کرنے میں قطعی کوتاہی نہیں کرنا چاہئے کہ جن کی بدولت عالمِ اسلام کی تمام ممتاز اور نامور علمی شخصیتوں سے رابطہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ اگر کمیشن ایسے حضرات کی ایک جامع فہرست مرتب کرلے، اور خط وکتابت یا مراسلت سے اُن کی منظوری حاصل کرلینے میں کامیاب ہوجائے تو بڑی حد تک اس کمی کی تلافی ہوجاتی ہے۔ جو کمیشن کی ہیئتِ ترکیبی سے متعلق ہے۔ اس کے بعد اگلا قدم صرف اتنا ہی رہ جاتا ہے کہ کمیشن اپنے لئے طریقِ کار مقرر کرے اور اللہ کا نام لے کر موجودہ معاشرہ کو اسلامی قالب میں ڈھالنے کا کام شروع کردے۔ یہ فرض تو ظاہر ہے کمیشن۔کہ

اربابِ اختیار کا ہے۔ کہ وہ تعاون باہمی کی اس فضاء کو پیدا کرے اور اس اہم دینی خدمت کو اپنے ارکان ہی تک محدود نہ رہنے دے، کہ یہ تنہا اس کے بس کا روگ نہیں۔

ایک گزارش خصوصیّت سے ان علماء اور اہلِ فکر کی خدمت میں بھی پیش کرنا ہے: جو کمیشن میں کسی وجہ سے نہیں لئے گئے۔ ان کو اس طرزِ عمل سے مایوس نہیں ہونا چاہئے، اور یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ خدانخواستہ ان کی علمی و دینی ذمہ داریاں ختم ہو گئی ہیں۔ بلکہ انہیں اس نازک مرحلہ میں کمیشن کی اسی گرمجوشی اور اخلاص سے مدد کرنا چاہئے کہ گویا یہ کمیشن میں برابر کے شریک ہیں۔ اور کوشش کرنا چاہئے کہ یہ اقدام بہرنوع کامیاب ہو کر رہے۔ یہ حضرات اگر سر جوڑ کر بیٹھیں۔ اور اپنے میں سے ایسے لوگوں کو چن لیں جو فقہ و قانون کی نزاکتوں کو سمجھتے ہیں تو یہ کچھ بھی دشوار نہیں ہے۔ اس کے بعد یہ بھی تعاون باہمی کا ایک نقشہ مرتب کریں۔ اور اس پر عمل کرنے کی ٹھان لیں۔

ہماری یہ مخلصانہ رائے ہے کہ اگر ایسی کوئی مجلسِ علماء منتخب ہو جاتی ہے اور یہ طے کر لیتی ہے کہ ہمیں قانون و فقہ کی گتھیوں کو مل جُل کر سلجھانا ہے تو کمیشن کے اربابِ اختیار بھی اس سے تعاون کرنے میں گریز نہیں کرینگے۔ ایسے حالات و ظروف نہایت آسانی سے پیدا ہو جانے کی امید کی جا سکتی ہے کہ جن سے تشکیل فقہ جدید کا کام باحسن وجہ تکمیل و اہتمام کی منزلوں تک پہنچ سکتا ہے، اور کوئی رکاوٹ اسلام کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتی۔ مگر کیا ایسا بھی ہو سکتا ہے اور کمیشن کے اربابِ اختیار اور اہلِ علم حضرات اس تجویز کو جامۂ عمل پہنا بھی سکتے ہیں۔ ہماری آرزو کم از کم یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس تجربہ کو کامیاب فرمائے۔ اور پاکستان کو صحیح معنوں میں اسلامی مملکت بنانے کی ہمیں توفیق بخشے۔ آمین

محمد حنیف ندوی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اصول و اوامر

اسلامی تعلیمات کے دو پہلو ہیں، ایک اصول اور ایک اوامر۔ قرآن کریم نے اپنا نام قرآنِ حکیم رکھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دراصل حکمت کی کتاب ہے۔ حکمت اصل اور بنیادی حقیقت ہے، اور احکام حسب ضرورت اس حکمت سے سرزد ہوتے ہیں، تاکہ وہ حکمت تنظیم حیات میں بروئے کار آسکے۔ قرآن نے حکمت کو موعظت پر مرجح سمجھا ہے ادعوا الی سبیل ربّك بالحکمت والموعظة جس شخص میں حکمتِ اوامر سمجھنے کی صلاحیت نہ ہو، اس کے ساتھ وعظ و نصیحت سے کام لیا جاتا ہے اور عمل کے لئے اوامر و نواہی اس کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں۔ قرآن کریم میں احکام کی تعداد بہت کم ہے اور اکثر احکام کے ساتھ اس حکمت کو بھی واضح کیا ہے جو کسی حکم کی علّت ہے۔ اگر اوامر کی کثرت ہو جائے تو انسانوں کی جائز آزادی بھی بعض اوقات محدود ہو جاتی ہے۔ اسلام کی غرض یہ تھی کہ جہاں تک ہو سکے انسان خدا کو کائنات کے مشاہدے اور مطالعے اور تفکّر و تدبّر سے سمجھے اور خدا کے احکام کی حکمت بھی اس پر واضح ہو۔ اسلام کی معاصر دنیا میں ادیان نے زندگی کو بہت محدود اور محصور کر رکھا تھا۔ اوامر و نواہی کی کثرت نے اصلِ دین کو فراموش کرا دیا تھا۔ متعصب شخص وہی ہوتا ہے جو اصل کو فراموش کر کے فروع ہی کو اصل سمجھ لیتا ہے اور کسی حکم کی علّت اور حکمت کو سمجھے بغیر اس کی ظاہری صورت کی پابندی کو عین دین تصور کرتا ہے۔ اسلام نے دین کی یہ حقیقت بتائی کہ الدین یسر۔ دین آسانی کا نام ہے، اور رسالت کا مقصد یہ ہے کہ انسانوں نے جو توہمات، روایات اور رسوم کی زنجیروں سے اپنے آپ کو جکڑ رکھا ہے ان زنجیروں کو توڑ دیا جائے۔ احکام کی تعداد کم سے کم ہو اور زیادہ زور اصول پر دیا جائے۔ حکم کی محض ظاہری پابندی کر کے اس کے باطن اور اس کی حکمت سے غافل رہنے والوں کو تنبیہ کی جائے۔ عبادات کا مقصود بتایا جائے اور ان کے کچھ ارکان اور آداب معین کئے جائیں۔ لیکن ساتھ ہی تاکید کے ساتھ یہ تلقین کی جائے کہ ارکان و آداب ذرائع ہیں، مقصود اصلی نہیں ہیں۔ نماز حقیقی وہ ہے جس میں حضورِ قلب ہو، اور وہ فحشاء و منکر سے انسان کو روک سکے، اور انسان کی طبیعت میں اعمالِ صالحہ کی رغبت پیدا کر سکے۔ قیام، رکوع و سجود اور قبلہ رو ہونا حصول مقصد کے ذرائع ہیں۔ اگر اصل مقصد حاصل نہ ہو تو اٹھنا بیٹھنا اور آیات کو طوطے کی طرح دہرانا اچھائی کی بجائے برائی کا باعث ہو سکتا ہے۔ چونکہ ارکان فی نفسہٖ مقصود نہیں ہیں اس لئے ارکان کی

پابندی میں اسلام نے ایسی شدت اور تنگی نہیں برتی کہ ارکان ذرا ادھر سے اُدھر ہوں تو نماز ہی باطل ہو جائے۔ کھڑے ہو کر نماز کی ادائیگی میں دقت محسوس ہو تو بیٹھ کر پڑھ لی جائے، بیٹھنے میں زحمت محسوس ہو تو لیٹ کر پڑھ لی جائے۔ آخر میں یہاں تک ہے کہ محض اشارات سے نماز ادا ہو سکتی ہے۔ نماز میں قبلہ رو ہونا، آدابِ صلوٰۃ میں سے ہے لیکن قرآن کو یہ خطرہ محسوس ہوا کہ لوگ محض کسی سمت ہی کو مقدس نہ سمجھ لیں اور اس کو جوہرِ صلوٰۃ میں داخل نہ کرلیں، اس لئے دو تین مرتبہ دہرا کر کہا کہ یہ آداب و ذرائع میں داخل ہے اور حقیقتِ نماز کا جزو نہیں۔ آداب کی پابندی مفید ہے لیکن آداب کو آداب ہی سمجھا جائے، ان کو اصول کا ہم وزن نہ بنایا جائے۔

وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ — اور اللہ ہی کا ہے مشرق اور مغرب، پس جس طرف تم منہ کرلو اسی طرف اللہ تعالیٰ کا رُخ ہے۔

اصل چیز نیکیوں کی طرف سبقت کرنا ہے، نماز اور اس کے ارکان سب اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہیں

ولکل وجھۃ ھو مولیھا فاستبقوا الخیرات۔ — اور ہر ایک کے لئے ایک سمت ہے جدھر کو وہ اپنا منہ کرتا ہے، پس تم نیکیوں کی طرف بڑھو۔

عبادات کی ظاہری صورتیں اور اطوار نیکی کا اصل مقصود نہیں ہیں۔ نیکی کی ماہیت یہ ہے کہ حقائق پر ایمان رکھتے ہوئے اعمال صالحہ پیدا کئے جائیں، رحم اور عدل اور ایثار اور صبر کی مشق کی جائے۔

نیکی یہی نہیں ہے کہ اپنا مُنہ مشرق و مغرب کی طرف کرلو، بلکہ اصل نیکی اُن کی ہے جو اللہ اور آخرت اور فرشتوں اور کتابوں اور پیغمبروں پر ایمان لائے اور جنہوں نے اللہ کی محبت میں قریبیوں اور یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں اور مانگنے والوں کو اپنا مال دیا اور غلامی سے لوگوں کی گردنوں کو چھڑانے میں مال صرف کیا جو نماز پڑھتے اور زکوٰۃ دیتے رہے، جب عہد کیا تو اپنے وعدے کے پورے رہے، تنگی اور تکلیف اور خوف کے وقت صابر رہے۔ یہی لوگ سچائی والے اور پرہیزگار ہیں۔ (البقرہ ۲۔ آیت ۱۷۲)

اسلام کے مخالفوں نے بلکہ بعض مسلمان کہلانے والوں نے بھی اسلام پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس نے زندگی کی تمام جزئیات کو ایک آہنی نظامِ فکر و عمل میں جکڑ دیا ہے۔ یہ اعتراض حقیقت میں قرآن پر نہیں، بلکہ ہماری فقہ کے بعض حصوں پر وارد ہوتا ہے۔ قرآن پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ مسلمان فقہا اور علماء اپنی اپنی سمجھ اور اپنے اپنے زما کی ضروریات کے مطابق تفصیلی احکام کے دفتر تیار کرتے رہے۔ چونکہ یہ احکام متغیر حالات اور مختلف افہام کا تھے، ان میں اکثر باتوں کے متعلق اختلاف رائے رہا۔ ہر ایک نے نیک نیتی سے جو کچھ صحیح سمجھا اور فتویٰ دیا۔ ج مسلمانوں پر ذہنی جمود طاری نہ ہوا، تب تک فقہاء کے مذاہب کوئی اٹل چیز نہ تھے اور ائمہ فقہا میں کسی کا نہ تھا کہ لوگ ان کی تحقیقات اور ان کے فتادے کو شریعتِ اسلامی کا ناقابلِ تغیر حصہ سمجھ لیں اور اس کے مصا

عن الخطا ہونے پر اسی طرح ایمان لے آئیں جس طرح کہ وہ قرآن پر ایمان لائے ہیں۔ انہوں نے احکام کو قرآن سے اخذ کرنے کی کوشش کی، لیکن کہیں کہیں تاویلات پر اختلاف ہو گیا۔ احادیث نبوی سے احکام کے استنباط کی کوشش کی لیکن احادیث میں بہت کچھ اختلاف تھا، اس لئے سب فقہاء کے لئے ان میں سے متوافق احکام کا استنباط کار دشوار تھا۔ جب مسلمانوں میں تفقہ کا فقدان ہو گیا تو عوام اور علماء دین کہلانے والے یکے بعد دیگرے دو چار لوگ پہلے فقیہوں کے پرستار ہو گئے اور وہی صورت پیدا ہو گئی جو قرآن کریم نے یہود کے متعلق بیان کی تھی، کہ ان لوگوں نے اپنے احبار کو ارباب من دون اللہ بنا لیا۔ اس کے بعد لوگ مسلم کہلانے کی بجائے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کہلانے لگے۔ انہوں نے اپنے اپنے اماموں کے اختیارات اور فتاوے کو شریعت اسلامیہ کا جزو لاینفک سمجھ لیا، اجتہاد اور اجماع قیاس اور استحسان سب کا دروازہ بند ہو گیا۔ اسلام کی شریعت بھی منو کا دھرم شاستر بن کے رہ گئی۔ قرآن کریم میں جو اصول دین ہیں وہ وحی الٰہی اور ابدی اسلام ہیں، اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ وقتی اجتہاد ہے جو زمانے کی ضروریات کے ساتھ بدل سکتا ہے۔ اگر اسلام ابدی دین ہے تو اس میں ایسی تفصیلات دین کا جزو لاینفک نہیں بن سکتیں جو تمدن اور معاشرت کی کسی خاص صورت سے متعلق تھیں۔ اسلام نے جو اصلاحیں کیں ان میں سے بعض ایسی تھیں جو معاصرانہ معاشرت کی کسی ہیئت کو مدنظر رکھ کر کیں۔ رسول کریمؐ نے اسلام کی تلقین میں بھی تدریج کے اصول کو مدنظر رکھا اور اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا کہ اسلام کی مکمل اور انتہائی صورت کسی ایک فرد یا قوم میں یکدم پیدا نہیں ہو سکتی۔ جب کسی قوم میں کسی صحابی کو عامل اور والی بنا کر بھیجتے تھے تو اسے فرماتے تھے کہ پہلے ان سے فقط یہ کہنا کہ خدا ایک ہے، جب توحید ان کی سمجھ میں آجائے تو پھر اس کے بعد نماز کی تلقین کرنا اور اس کے بعد زکوٰۃ دینے کو کہنا۔ اسلام میں جو تدریج افراد اور اقوام کے متعلق زمانۂ رسالت میں درست تھی وہ بعد کے آنے والے تمام زمانوں کے متعلق بھی درست ہے۔ اسلام نے شروع میں جو اصلاحیں کیں وہ اصلی مدارج کے سفر میں بمنزلہ مراحل و منازل کے ہیں۔ اسلام کے متعلق صحیح نقطۂ نظر یہی ہے کہ اس کی ہر اصلاح انسان کی آخری ہیئت فلاح نہیں بلکہ سرِراہ ایک منزل ہے۔ انسان کو خدا تک پہنچنے کے لئے لاتعداد منازل کو طے کرنا ہے:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی　　اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

مولانا روم ؒ ایک شعر میں مومن کی منزل کے متعلق فرماتے ہیں کہ

"منزلِ ما کبریاست"

علامہ اقبال فرماتے تھے کہ مسلمانوں نے اسلام کو کسی ایک زمانے کی معاشرت کا مرادف سمجھ لیا ہے۔ زندگی ارتقا پذیر چیز ہے اس کی آنے والی صورتیں نئے نئے آئین کی متقاضی ہوں گی۔ اسلام غایت حیات اور نصب العین کا نام ہے۔ صراطِ مستقیم پر چلتے ہوئے انسان زندگی کے کیا کیا سانچے بدلے گا، تصور میں بھی اس کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔

مولانا چراغ علی مرحوم شریعتِ اسلام پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب "مقدمہ تحقیق الجہاد" میں لکھتے ہیں کہ "ہمارے مخالف ان ہی عارضی احکام یا رعائتوں پر اَڑ جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسلام نے ان مکمّل احکام اور جزوی اصلاحوں کو ایک دائمی اور غیر تغیر پذیر قانون بنا دیا ہے جن پر اعلیٰ درجے کی اصلاحوں کی گنجائش نہ رہی اور جو ترقی کرنے والے اور شائستہ تمدّن کے لئے ایک زبردست روک ہیں۔ آنحضرتؐ کے مفصلہ ذیل احکام میری نظر میں ہیں۔ عورتوں کی ذلیل حالت کی اصلاح، غیر محدود تعداد ازدواج کی تحدید، طلاق کی آسانی اور لونڈی، غلام بنانا۔ آن حضرتؐ کے تمام احکام عام اس سے کہ وہ چند روزہ اور عارضی تھے یا قطعی اور دائمی، جو ان تمدّنی خرابیوں کے رفع کرنے کے لئے دئیے گئے تھے، وہ باہم ملے جُلے اور مختلف سورتوں میں جا بجا پھیلے ہوئے ہیں اور ترتیب نزول کے موافق مرتب نہیں ہوئے۔ اس لئے جو لوگ قرآن کریم کے مضامین پر عمیق نظر نہیں رکھتے ان کے لئے اس بات کا پتہ لگانا ذرا مشکل ہے کہ کون سے احکام بمنزلہ درمیانی منزل کے ہیں اور کون سے احکام آخری اور بجائے منزلِ مقصود کے ہیں۔ عام قانون کے مدوّن کرنے والوں (فقہاء اور مجتہدین) سے کسی قدر سامحت ہوئی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ اوّل تو وہ ملکی احکام جو عارضی اور بمنزلہ اس درمیانی قدم کے تھے جو اعلیٰ اصلاح کی طرف لے جاتا ہے، آخری اور قطعی سمجھے گئے، اور ثانیاً وہ ملکی احکام جو صحرائے عرب کے باشندوں کے مناسب حال تھے، تمام زمانوں اور ملکوں کی گردن پر اُن کا بار ڈالا گیا۔"

پہلی قومیں کھانے پینے کی چیزوں میں حلال اور حرام کو دین کا نہایت اہم جُزو سمجھتی تھیں۔ ہر مذہب اور تہذیب میں کھانے پینے کے متعلق کچھ چیزیں طیّب اور کچھ غیر طیّب سمجھی جاتی ہیں۔ بعض اوقات ان کو ایسا سمجھنا کسی حکمت یا تجربے کی بنا پر ہوتا ہے اور بعض اوقات اس کی تہ میں قومی عادات اور روایات ہوتے ہیں جن کے اندر حکیمانہ اصول کو تلاش کرنا دشوار ہوتا ہے۔ قرآن کریم نے دو تین چیزوں کو غیر طیب قرار دے کر باقی سب کے متعلق ایک عام معقول اصول بیان کر دیا کہ تمام طیبات حلال ہیں یعنی تمام ایسے اطعمہ حلال ہیں جو تجربے سے اور طب کے اصول کے موافق جسمانی اور نفسی زندگی کے لئے مفید ہوں۔ لیکن جس طرح ارکان صلوٰۃ کے متعلق یہ واضح کر دیا کہ اِس سمت یا اُس سمت میں مُنہ کرنا ہی نیکی نہیں ہے اسی طرح قرآن کریم نے یہ تعلیم دی کہ اہل حلال و حرام جس پر زیادہ توجہ کرنے کی ضرورت ہے، اس کا تعلق ایمان اور بے ایمانی اور نیکی اور بدی سے ہے:

قل تعالوا اتل ما حرّم ربّکم علیکم الّا تشرکوا به شیئًا وّبالوالدین احسانًا ولا تقتلوا اولادکم من خشیة املاقٍ نحن نرزقکم وایاھم ولا تقربوا الفواحش	اے پیغمبر (لوگوں سے کہو) کہ آؤ میں تم کو وہ چیزیں پڑھ کر سناؤں جو تمہارے پروردگار نے تم پر حرام کی ہیں وہ یہ ہیں کہ کسی کو اللہ کا شریک نہ بناؤ اور ماں باپ کے ساتھ احسان کرو اور مفلسی کے خوف سے اپنی اولاد کو قتل نہ کرو، تم کو اور اُن کو ہم ہی رزق دیتے ہیں

ما ظھر منھا وما بطن ولا تقتلوا النفس التی حرّم اللہ الا بالحق ذٰلکم وصّٰکم بہٖ لعلکم تعقلون۔ (الانعام ۶۔ آیت ۱۵۲)

اور بے حیائی کی باتیں جو ظاہر اور پوشیدہ ہیں اُن کے پاس نہ جانا اور جس کی جان لینے کو اللہ نے حرام کیا ہے اس کو ناحق قتل نہ کرنا یہ باتیں ہیں جن کا خدا نے تم کو حکم دیا ہے تاکہ تم سمجھو۔

اسی مضمون کے قریب قریب سورۂ اعراف میں بھی ہے کہ اصل حرام باتیں تو بے حیائی کی باتیں ہیں ظاہر اور پوشیدہ گناہ گاری اور ناحق دوسروں کے خلاف زیادتی کرنا اور ایسی باتوں کو خدا کی طرف منسوب کرنا جن کے لئے کوئی سند نہیں اور جن کا تمہیں کوئی علم نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ حلال وحرام کا تعلق ایمان اور اخلاق سے ہے کھانے پینے اور دیگر رسوم وعادات اور آدابِ عبادات کے متعلق جو باتیں ہیں وہ ثانوی حیثیت رکھتی ہیں جس نے ظاہری یا ثانوی حیثیت پر زور دیا اور اصل کو بھول گیا، ایسا ظاہر پرست حقیقی روحانیت سے بیگانہ ہو جاتا ہے:

زاہدِ ظاہر پرست از حالِ ما آگاہ نیست
در حقِ ما ہر چہ گوید جائے ہیچ اکراہ نیست

اللہ تعالےٰ زبردستی تمام انسانوں کے اطوار وعادات کو یکساں اور یک رنگ بنانا نہیں چاہتا۔ دین کا اصل مقصد نیکی کی طرف سبقت کرنا ہے:

لکل جعلنا منکم شرعۃً ومنھاجًا ولو شاء اللہ لجعلکم امۃً واحدۃ ولکن لیبلوکم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرات۔

ہم نے تم میں سے ہر گروہ کے لئے ایک شریعت اور ایک راستہ مقرر کیا اور اگر اللہ چاہتا تو (تمام نوع انسان میں عبادات ورسوم کی یک رنگی پیدا کرکے) سب کو ایک اُمت بنا دیتا۔

لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا۔ ہر طریقے میں انسانوں کی آزمائش ہو سکتی ہے، نیکی اور بدی کی گنجائش ہر طریقے میں نکل سکتی ہے، اصل مقصد یہ ہے کہ تمام انسان نیکیوں کی طرف سبقت کریں، خصوصاً اے مسلمانو! تمہیں دین کی اس اصل غایت اور نصب العین کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے۔

بشیر احمد ڈار

سقراط اور اس کا فلسفۂ اخلاق

(۴)

زندگی کا مقصد کیا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کی طرف بہت کم لوگوں نے توجہ کی ہے اور حالت یہ ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب دئے بغیر انسانی زندگی کا تمام سکون و چین ختم ہو جاتا ہے اور اس میں وہ مقصدیت پیدا نہیں ہوتی جو انسان کی روحانی زندگی کے صحیح نشوونما کے لئے ضروری ہے۔ ایک آدمی طب کا پیشہ اختیار کرتا ہے تو اس کی نگاہ میں اس کا مقصد زندگی مریضوں کی صحت کو بحال کرنا ہے لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کا تمام کام میکانکی بن کر رہ جاتا ہے کبھی اس کے دل میں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ کیا اس مریض کا علاج کرنا چاہیئے یا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ اسے مرجانے دیا جائے؟ کئی دوسری چیزوں کے مقابلہ میں صحت یا خود زندگی کی کیا قدر و قیمت ہے؟ نہ کبھی کسی کاروباری آدمی نے اپنے دل میں یہ سوال کیا کہ کیا مجھے اور دولت کمانا چاہیئے؟ دولت کی کیا اہمیت ہے؟ اسی طرح ہم بے سمجھے بوجھے زندگی گزارتے چلے جاتے ہیں۔ مختلف مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے کئی قسم کے ذرائع استعمال کرتے ہیں لیکن ان گوناگوں مقاصد کی صحیح قدر و قیمت کے تعین کے متعلق ہمارے ذہن میں کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہی وہ سوال تھا جس کی طرف سقراط نے لوگوں کی توجہ دلائی۔ اس نے اپنے ہر ملنے والے کے قلب و ذہن میں اس مسئلے کو تازہ کرکے اور اس کی اہمیت جتا کر ایک عجب طرح کی کش مکش پیدا کردی۔ لوگوں کے ذہن طبعی فلاسفہ کی بے معنی موشگافیوں اور سوفسطائی گروہ کی بے راہ روی سے پہلے سے بیزار تھے۔ انہوں نے سمجھا کہ شاید سقراط بھی انہی لوگوں کی طرح ان کے روائتی اقدار کے تقدس کو تباہ کرنے پر تلا ہوا ہے لیکن ان کا مقصد محض سلبی تھا اور سقراط کا مقصد ایجابی۔ وہ لوگوں کے ذہنوں سے قدیم روایات اور تصورات کے زنگ آلود پردوں کو ہٹا کر ان کی جگہ تلاش حق اور حقیقت طلبی کا جنون پیدا کرنا چاہتا تھا۔ لوگ بلا سوچے سمجھے انہی عقاید و نظریات کو تسلیم کئے زندگی گذار رہے تھے جن پر انہوں نے اپنے آبا و اجداد کو پایا تھا اور سقراط نے انہیں بری طرح جھنجوڑا کہ یہ طرز زندگی نہ صرف غلط بلکہ انسان کی روحانی نشوونما کے لئے مضرت بخش ہے۔ تمہارا فرض ہے کہ ان تمام عقائد و نظریات کو عقل و فہم کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھا جائے کہ ان میں کتنی حقیقت ہے اور کس قدر باطل کی آمیزش۔ ہمارے کون سے مقاصد ہیں جو حقیقی طور پر قابل قدر اور قابل پیروی کہے جاسکتے ہیں۔ کیا کوئی ایک واحد نصب العین ہے جس کے حصول کے لئے ہمیں سرگرداں رہنا چاہیئے؟ ایک کاروباری آدمی خود یہ تسلیم کرے گا کہ دولت اس کا آخری مقصد اور نصب العین نہیں بلکہ دولت کی تلاش کا مقصد یہ ہے کہ وہ سکون حاصل کرسکے۔

اسی طرح ایک طبیب کے نزدیک صحت کا مقصد بھی اس سکون کا حصول ہے۔ اس طرح گویا سکون ایک ایسا نصب العین محسوس ہوتا ہے جو مختلف آدمی اپنی زندگی میں حاصل کرنے کی آرزو رکھتے ہیں۔ لیکن یہ سکون کیا چیز ہے؟ اس کی تین مختلف توجیہات کی جا سکتی ہیں (۱) خوشی (۲) معاشرتی کامیابی، عزت اور شہرت (۳) علم و حکمت۔ انہی تین سمتوں میں سکون کی تشریح کی جاتی رہی ہے۔ کیا ان میں سے کوئی ایک تنہا سکون و تسکین کا باعث ہو سکتا ہے؟ اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو وہ کیا چیز ہے؟ کیا یہ سبھی ایک مکمل زندگی کے لازمی اجزا ہیں؟ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں ہے تو ان کو کس نسبت میں اختیار کیا جانا چاہیئے؟ سقراط نے ان تمام سوالوں کا جواب یہ دیا کہ صحیح تسکین روح کی تکمیل میں مضمر ہے جس کو اپالوجی میں اس نے یوں ادا کیا: ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی روحوں کو ایسا نیک بنائیں جتنا ممکن ہو۔ اس کے علاوہ تمام مقاصد لغو اور بے معنی ہیں۔ اگر ان کی کوئی قدر و قیمت ہے تو وہ محض اس بلند مقصد کے حصول کے ذرائع کی حیثیت سے ہو سکتی ہے۔ اس روحانی زندگی کے لئے گہری بصیرت کی ضرورت ہے، محض آباؤ اجداد کی تقلید سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ یہی وہ گہری بصیرت ہے جس کو سقراط نے علم کا نام دیا اور جو اس کے مشہور مقولہ میں مندرج ہے کہ نیکی علم ہے اور بدی جہالت۔

اس مشہور سقراطی نظریئے کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اخلاقی عمل کے دونوں اجزاء کو سامنے رکھا جائے۔ ہر اخلاقی فعل میں دو مختلف نفسیاتی تجربات شامل ہوتے ہیں۔ ایک کو ہم علم یا بصیرت کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کو ارادی قوت۔ انسان کے لئے ضروری ہے کہ اس کو معلوم ہو کہ اس کا فرض کیا ہے اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے کے لئے وہ قوتِ ارادی کو حرکت دیتا ہے۔ ان دونوں اجزاء کی اہمیت بالکل واضح ہے۔ انسان کی زندگی میں کئی بار ایسے واقعات پیش آتے ہیں کہ دو بالکل متضاد ذمہ داریاں اس کے سامنے ہوتی ہیں اور اسے ان میں سے ایک کو اختیار کرنا اور دوسرے کو رد کرنا ہوتا ہے۔ مشکل یہ ہوتی ہے کہ ایک فرد کے لئے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے اور دوسرے کو رد کرنے کا فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک کشتی میں ایک آدمی، اس کی بیوی اور اس کی والدہ موجود ہیں اور حالات ایسے نازک ہو چکے ہیں کہ بیوی اور والدہ میں سے وہ صرف کسی ایک کو بچا سکنے پر قادر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا کرے؟ والدہ اور بیوی دونوں کی حفاظت اور دونوں سے محبت کے تقاضے تقریباً مساوی ہیں۔ اسے دونوں کی جان بچانی چاہیئے۔ لیکن اس نازک موقع پر اسے ان دونوں میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے۔ اس کا فرض کیا ہے؟ دنیا کے بلند ترین المیئے ایسے ہی متضاد تقاضوں میں کسی آدمی کے اُلجھ کر رہ جانے سے پیدا ہوئے ہیں۔ ارسطو کے قول کے مطابق المناک واقعہ کا باعث یہ نہیں کہ ایک کمزور فطرت کا انسان اپنے فرض کو پہچانتے ہوئے لالچ، شہوت یا شہرت کے جذبات سے متاثر ہو جاتا ہے بلکہ اس کا صحیح اظہار اس وقت ہوتا ہے جب ایک مضبوط ارادے والا انسان دو متضاد فرائض کی کش مکش میں اتنا گرفتار ہو جاتا ہے کہ وہ کچھ کر نہیں پاتا۔ وہ شدت سے محسوس کرتا ہے کہ اسے ان دونوں فرائض کو ادا کرنا چاہیئے اور وہ ہمہ تن تیار ہے کہ جو کچھ اسے کرنا چاہیئے وہ اسے کر ڈالے، لیکن مشکل یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں

علی وجہ البصیرت فیصلہ نہیں کر سکتا اور حالات کی مجبوری اسے کبھی ایک طرف اور کبھی دوسری طرف مائل کرتے چلی جاتی ہے۔ اسی کش مکش کی حالت میں وہ ایسا فیصلہ کر لیتا ہے جس کے نتائج اس کے حق میں اچھے نہیں ہوتے۔ سب المیوں میں اسی بصیرت کا فقدان نظر آتا ہے۔ آدمی اپنے فرض کو پورا کرنا چاہتا ہے لیکن نہیں جانتا کہ ایک خاص موقعہ میں کون سا عمل اس کے لئے فرض کا حکم رکھتا ہے۔

یہ تمام واقعات جو اوپر بیان کئے گئے اپنے اندر ایک انتہائی شدت لئے ہوئے ہیں اور مفکرین نے ان کو پیش اس لئے کیا ہے تاکہ دو مختلف اخلاقی اصولوں کے تصادم کی نوعیت کی وضاحت ہو سکے۔ ویسے یہ کش مکش ہر اخلاقی عمل میں موجود ہوتی ہے حضرت عیسٰی اور یہودی علماء میں جو نزاع پیدا ہوئی وہ دراصل اسی بصیرت کی کمی کی وجہ سے تھی۔ یہودی علماء اخلاقی اور مذہبی قوانین کی پابندی تقلیداً کیا کرتے تھے جس سے ان قوانین کی روح مجروح ہوتی تھی اور حضرت عیسٰی اسی بنا پر ان کو مورد لعن وطعن بناتے تھے۔ سبت کے دن یہودی عام تعطیل مناتے تھے اور کوئی کام کرنا بُرا سمجھتے تھے۔ اس دن حضرت عیسٰی نے ایک بیمار عورت کو اچھا کر دیا۔ اس پر تمام یہودی علماء نے حضرت عیسٰی کو حرمت سبت کو توڑنے کا مجرم گردانا۔ لیکن انہوں نے جواب دیا کہ سبت کے دن کی حرمت کا یہ مفہوم کبھی نہیں ہو سکتا کہ نیکی اور رحم کے کاموں سے بھی ہاتھ روک لیا جائے۔ نیکی اور بھلائی کا قانون سبت کے دن کے قانون سے بالا اور افضل ہے۔ اسی طرح سزا اور عفو کے دونوں قوانین ہیں لیکن بعض وقت عدالت کا تقاضا سزا ہوتا ہے اور بعض دفعہ عفو۔ اس کا فیصلہ کہ کونسا قانونِ اخلاق کس وقت مرجح ہے درحقیقت عقل و بصیرت پر منحصر ہوتا ہے۔ اسی لئے قرآن نے بار بار علم و عقل کے استعمال پر زور دیا ہے اور منکرینِ حق کو بصیرت سے محرومی کا الزام دیا ہے:

وما یتبع اکثرھم الا ظنًا۔ ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً۔ (۱۰: ۳۶)	حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے اکثر لوگ محض قیاس و گمان کے پیچھے چلے جا رہے ہیں حالانکہ گمان کسی کو علمِ حق کی ضرورت سے مستغنی نہیں کر سکتا

مشرکین کو خطاب کرتے ہوئے کہا گیا:

قل ھل عندکم من علمٍ فتخرجوہ لنا۔ ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون (۶: ۱۴۸)	ان سے کہو کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے ہمارے سامنے پیش کر سکو؟ تم تو محض گمان پر چل رہے ہو اور نری قیاس آرائیاں کر رہے ہو۔

اسی طرح جب لوگ اخلاقی اصولوں کے معاملے میں بجائے عقل و بصیرت کے روایات اور قدیم عقائد کی تقلید کو ترجیح دیتے ہیں تو قرآن ان کے اس طرزِ عمل پر تنقید کرتا ہے کہ اس تقلید سے کوئی فائدہ نہیں۔ اخلاقی عمل کی صحیح قدر و قیمت صرف اسی وقت مترتب ہوتی ہے جب اس میں عقل و بصیرت سے کام لیا جائے:

واذا قیل لھم تعالوا الی ما انزل اللّٰہ	اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس قانون کی طرف جو اللہ نے

والی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیہ آباءَنا۔ اولو کان آباءُھم لا یعلمون شیئًا ولا یھتدون۔ نازل کیا ہے اور پیغمبر کی طرف آؤ تو وہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے لئے تو بس وہی طریقہ کافی ہے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔ کیا یہ باپ دادا کی تقلید کئے چلے جائیں گے خواہ وہ کچھ نہ جانتے ہوں اور صحیح راستے کی انہیں خبر ہی نہ ہو؟

قرآن میں ایک جگہ اس چیز کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ صحیح خیر و نیکی، سعادت و سکون کی اصلی بنیاد علم ہی ہے۔ جس کے پاس علم و بصیرت نہیں اس سے خیر و تقویٰ کی توقع نہیں کی جا سکتی گویا نیکی علم میں مضمر ہے اور جہاں کہیں علم موجود نہیں وہاں تقوے، نیکی اور خیر کا فقدان ہونا اغلب ہوگا۔

انما یخشی اللہ من عبادہ العلمٰؤا۔ (۳۵: ۲۸) یقیناً اللہ سے وہی لوگ ڈرتے ہیں جو علم کے حامل ہیں۔

اس علمی اور بصیرتی پہلو کے ساتھ ساتھ ارادی پہلو بھی ہے انسان محض علم و عقل نہیں اس میں جذبات اور خواہشات بھی ہیں۔ اکثر حالات میں انسان اخلاقی فرض کو محسوس کرتے ہوئے بھی اپنی خواہشات کا شکار ہو جاتا ہے۔ قرآن نے انسان کی فطرت کے متعلق یہ کہہ کر کہ:

فطرت اللہ التی فطر الناس علیھا۔ (روم ۳۰: ۳۰) انسان کی فطرت اللہ کی فطرت پر بنائی گئی ہے۔

ولقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم۔ ہم نے یقیناً انسان کو اچھی فطرت پر پیدا کیا۔

اس حقیقت کا اعلان تو کر دیا کہ انسان فطرتاً بدی کی طرف رجحان نہیں رکھتا اور اگر اس کے لئے مناسب ماحول اور تربیت کا خیال رکھا جائے تو قوی امکان ہے کہ وہ راست روی اختیار کرے۔ لیکن خواہشات اور جذبات کا وجود انسانی اخلاقی زندگی میں ایک قسم کی کمزوری پیدا کرتا ہے اور اسی کمزوری کو رفع کرنا اخلاقی تعلیم و تربیت کا کام ہے۔ قرآن نے کئی جگہ خواہشات کی پیروی سے منع کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس چیز کا اعلان بھی کچھ اہم نہیں کہ خواہشات کی پیروی کرنے والے عام طور پر وہی لوگ ہوتے ہیں جو علم میں کم مایہ ہوتے ہیں۔

ولا تتبع اھوآءَ الذین لا یعلمون۔ (۴۵: ۱۸) ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو علم سے محروم ہیں۔

وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ، ان یتبعون الا الظنّ و ان ھم الا یخرصون۔ (۶: ۱۱۶) اے محمد! اگر تم ان لوگوں کی اکثریت کے کہنے پر چلو جو زمین میں بستے ہیں تو وہ تمہیں اللہ کے راستے سے بھٹکا دینگے، وہ تو محض گمان پر چلتے اور قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔

وان کثیراً لیضلّون باھواھم بغیر علم۔ (۶: ۱۱۸) بکثرت لوگوں کا حال یہ ہے کہ علم کے بغیر اپنی خواہشات کی بنا پر گمراہ کن باتیں کرتے ہیں۔

ان تمام آیات میں اس چیز کی وضاحت کی گئی ہے کہ زندگی کی اکثر گمراہیاں زیادہ تر علم کی بجائے گمان و قیاس

کی پیروی سے پیدا ہوتی ہیں اور سقراط کی تمام زندگی کا مقصد یہی تھا کہ لوگوں کے ذہنوں میں بہادری، عدالت، رحم، خدمت خلق وغیرہ اخلاقی اعمال کے جو دھندلے اور غلط تصوّرات قائم ہیں ان کو دور کرکے ان کی جگہ صحیح تصورات قائم ہوں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر صحیح علم کسی کے پاس ہو تو اس کی بنا پر اخلاقی اعمال کی عمارت استوار کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے سوفسطائیوں کے نزدیک اخلاقی اقدار وقتی، عارضی اور موضوعی ہیں اور ایک شخص کی خوشی یا راحت دوسرے شخص کی خوشی اور راحت نہیں ہوسکتی۔ سقراط نے اس تمام جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے یہ اعلان کیا کہ یہ تمام بے کار مباحث اور جھگڑے محض اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ ہمیں مختلف اخلاقی اقدار کا صحیح علم نہیں۔ اگر محض گمان اور قیاس آرائیوں کو چھوڑ کر صحیح علم حاصل کیا جائے تو انسانی زندگی کی بے راہ روی اور ٹھوکروں سے بچنے کا سامان مہیا کیا جاسکتا ہے۔ سوفسطائیوں کی منطقی موشگافیوں سے اس زمانے کی اخلاقی زندگی میں جو خلا پیدا ہو چکا تھا اس کو پُر کرنے کے لئے سقراط نے لوگوں کے سامنے یہ نظریہ پیش کیا کہ علم ہی خیر کا منبع ہے۔ ہر شخص اپنی بھلائی اور خیر کا طالب ہے اور ہر شخص یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ عدالت اور نیکی تمام اخلاقی اقدار میں بہترین خیر ہیں۔ ان دو مفروضات کو تسلیم کرنے کے بعد یہ ماننے کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں کہ وہ لوگ جو عدالت اور نیکی کے صحیح تصوّرات سے واقف ہیں، ان کے لئے ان سے بچ کر کوئی اور کام کرنا ممکن نہیں۔

سقراط کا یہ نقطۂ نگاہ سمجھنے کے لئے نظریہ لذتیت (Hedonism) کی ایک مختصر سی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اس نظریئے کی رُو سے انسان کے تمام اعمال کا اصلی محرک اس کی خواہش حصولِ لذّت ہے۔ ایک شخص اپنے ذاتی مفاد کی قربانی کرکے دوسروں کو خوش کرنے یا فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی اصلی وجہ اس نظریئے کی رو سے یہ ہے کہ اس بالواسطہ طریقے سے وہ زیادہ راحت و لذّت حاصل کرتا ہے کیونکہ ایسے عمل سے معاشرے میں اس کی نیک اعمالی کی وجہ سے شہرت ہوتی ہے۔ ایک شخص چند اصولوں کی خاطر اپنی جان کی قربانی دے دیتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی ہٹ اور ضد پر اڑے رہتے، دشمنوں کے آگے سرِ تسلیم خم کرنے سے انکار پر قائم رہ کر، لوگوں کی نگاہ میں محترم و معزز ہونے کے خیال سے ایک ایسی لذّت حاصل کرسکتا ہے جو برعکس حالت میں اس کے لئے ممکن نہیں۔ یا اس کو ہم یوں بھی ادا کرسکتے ہیں کہ ایک ایسے شخص کو اپنے بنیادی عقاید اور اصولوں کی مسلسل پیروی میں زیادہ لذّت ملتی ہے بجائے ان کی خلاف ورزی کے۔ ابراہیم لنکن کے متعلق ایک مشہور واقعہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں عام طور پر کیا گیا ہے۔ ایک دفعہ راستہ چلتے ہوئے اس نے ایک چھوٹے سے جانور کو کسی گڑھے میں گرا ہوا پایا جہاں سے وہ باوجود انتہائی کوشش کے باہر نہ نکل سکا۔ لنکن اس کے پاس سے گزر گیا۔ لیکن تھوڑی دور جاکر واپس مُڑا اور گڑھے میں سے جانور نکال کر چھوڑ دیا۔ لوگوں نے لنکن کا یہ ہمدردانہ رویّہ دیکھ کر اس کی تعریف کی لیکن اس نے جواب دیا کہ اس کا یہ فعل درحقیقت کسی تعریف کے قابل نہیں کیونکہ اس کا اصلی محرک جانور کی ہمدردی نہیں بلکہ اپنی داخلی اور حسّی تکلیف کو رفع کرنا تھا جو اس کے دل میں اس جانور کی تکلیف و بے چارگی کو دیکھ کر پیدا ہُوا تھا۔ ان تمام توجیہات سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ انسانوں کے تمام افعال کا اصلی محرک حصول لذّت یا ترکِ تکلیف ہے۔ یہ بہت ممکن

ہے کہ دو مختلف راستوں میں سے جو راستہ ہم اختیار کریں وہ بعد میں لذّت سے زیادہ تکلیف و مصیبت کا باعث ہو لیکن یہ افسوسناک نتیجہ ہمارے اپنے غلط اجتہادی فیصلے کی وجہ سے ہوگا نہ کہ اس لئے کہ ہم نے عمداً اس راستے اور طریقے کو تکلیف اُٹھانے کے لئے اختیار کیا تھا۔ عملاً ہم میں سے اکثر لوگوں کو اپنے علم کی کمی یا فیصلے کی غلطی کے باعث ایسے حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم اور ناقابلِ تردید ہے کہ جو فیصلہ ہم کرتے ہیں اور جو قدم ہم اُٹھاتے ہیں اس کا اصلی اور بنیادی محرک یہی جذبہ ہوتا ہے کہ ہم زیادہ سے زیادہ لذّت و راحت حاصل کر سکیں۔ یہی نقطۂ نگاہ سقراط کا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسانوں کی فطرت کی تعمیر کچھ اس طرح ہوئی ہے کہ وہ ہمیشہ خیر و نیکی کے طالب ہوتے ہیں اور کوئی شخص جان بوجھ کر اور دیکھ بھال کر بدی کو بدی سمجھ کر اس کا خواہاں نہیں ہوتا جس طرح نظریۂ لذتیت کے حامیوں کا کہنا ہے کہ ہر شخص لذّت و راحت کی طلب کرتا ہے اور اگر اس کے باوجود وہ کبھی کبھار مضرت و تکلیف حاصل کرتا ہے تو یہ محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے دو مختلف راستوں میں سے کسی ایک کے انتخاب میں غلطی کی بالکل اسی طرح سقراط کا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص کسی وقت بدی کا راستہ اختیار کرتا ہے تو اس لئے نہیں کہ وہ اس کو بدی سمجھتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس نے اس اقدام کو نیکی سمجھا حالانکہ وہ ایسا نہ تھا۔ یعنی ہر وہ قدم جو انسان بدی اور شر کی طرف اُٹھاتا ہے درحقیقت فقدانِ علم کا نتیجہ ہے۔

افلاطون کے مختلف مکالمات میں سقراط نے مختلف نیک اعمال کا تجزیہ کیا ہے۔ مثلاً لیچز ([illegible]) میں شجاعت و دلیری پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہر انسان میں خواہ وہ بزدل ہو یا دلیر خوف کا جبلّی جذبہ موجود ہے۔ اس کے باوجود دونو میں فرق صرف یہ ہے کہ دلیر آدمی جانتا ہے کہ وہ کون کون سی چیزیں ہیں جن سے اسے حقیقی طور پر ڈرنا چاہئے اور بزدل اس علم سے جاہل ہوتا ہے لیکن خوف ایک ایسا تجربہ ہے جس کا تعلق مستقبل سے ہے اس لئے خوف کھانے والی چیزوں کا علم مستقبل کا علم ہؤا۔ مگر آئندہ ہونے والے خیر و شر کا علم موجودہ خیر و شر کے علم سے بے نیاز یا علیحدہ نہیں ہو سکتا اس لئے دلیری گویا تمام خیر و شر کے علم کا ایک جزو ہؤا اور اس لئے جو شخص حقیقی معنوں میں دلیر ہوگا وہ گویا دوسری نیکیوں سے بھی اسی طرح واقف ہوگا یعنی تمام نیکیاں درحقیقت ایک ہی سرچشمہ سے نکلتی ہیں[1]۔ اسی حقیقت کو قرآنی اصطلاح میں تقوٰے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ تقوٰے کسی خارجی ہیئت یا طرزِ معاشرت کا نام نہیں بلکہ ایک ذہنی کیفیت اور نفسی رجحان ہے۔ جو احساسِ ذمہ داری سے پیدا ہوتا ہے۔ جس شخص کے دل میں تقوٰے پیدا ہو جائے تو گویا اس کے قلب میں ایک ایسے بیج کا پودا لگ گیا جس کے برگ و بار سے ہر طرح کی نیکیاں اور خیر اور بھلائی کے اعمال خود بخود نکلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ صحیح متقی انسان وہ ہے جس کا ہر عمل اور ہر قول اخلاقی اصولوں کے مطابق ظہور پذیر ہو۔ یعنی وہ چیز جس کو سقراط علم کا نام دیتا ہے وہی قرآنی اصطلاح میں تقوٰے ہے۔ ایک دوسرے مکالمے چارمائیڈز میں سقراط نے جذبۂ اعتدال ([illegible]) پر بحث کی ہے۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ ہم انسانی خواہشات اور جذبات کو

۱؎ دیکھئے جوویٹ کی کتاب جلد چہارم مکالمہ لیچز کی تمہید صفحہ ۸۵

پوری آزادی دیدیں یا ان کو کلیتہً دبانے اور مٹادینے کی کوشش کریں۔ صحیح اعتدال یہ ہے کہ ایک خاص اصول اخلاق تسلیم کیا گیا ہے اور اس کی روشنی میں جبلّی خواہشات اور تقاضوں کو پورا کرنے کا ایک درمیانی راستہ معلوم کیا جا سکتا ہے جس سے انسان کی مجموعی اخلاقی اور روحانی ترقی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اعتدال گویا اصولِ اخلاق کا علم ہے۔ جس کو یہ علم حاصل ہے وہ اخلاقی کردار کا بہترین حامل ہوگا اور جو شخص اس سے ناواقف ہے اس سے اخلاقی عمل کی توقع بے کار ہے۔

عام طور پر سقراطی علم کو محض استدلالی اور منطقی علم کے مترادف سمجھا جاتا ہے اور اس بنا پر اس کے نظریئے پر مختلف زاویوں سے اعتراضات کئے جاتے رہے ہیں۔ مثلاً انسانی زندگی محض علم نہیں بلکہ اس میں جذبات اور ارادہ بھی موجود ہیں جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ہر اخلاقی فعل دو مختلف اجزا سے مرکب ہوتا ہے، ایک علم اور دوسرے قوتِ ارادی۔ سقراط نے علم کی اہمیت کو محسوس تو کیا لیکن قوتِ ارادی کی ضرورت سے غافل رہا۔ عام طور پر ایک شخص بھلائی اور نیکی کو محسوس کرتے ہوئے بھی بدی کی طرف راغب ہوتا ہے اور غلط قدم اُٹھانے پر جب اسے ملامت کی جاتی ہے تو اپنی نفسیاتی کمزوری کا عذر پیش کرتا ہے؛

جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد　　پر طبیعت ادھر نہیں آتی

غالب کا یہ شعر سقراط کے نظریئے کی اس توجیہ پر بہترین تنقید ہے۔ اس کے علاوہ اگر سقراط کی تشریح کو تسلیم کیا جائے تو تمام نیکیاں مختلف النوع نہیں ہونگی بلکہ ایک ہی بنیادی نیکی کی مختلف شاخیں قرار پائیں گی۔ مثلاً جس شخص کو خیر اور شر کا علم ہوگا وہ شجاع، عادل، سخی، دانا سبھی کچھ ہوگا حالانکہ عملی دنیا میں اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک شخص شجاع تو ہے لیکن حکمت و دانائی سے اسے کچھ بہرہ نہیں ملا۔ ایک شخص سخی ہوتے ہوئے بھی لذّت و شہوات میں مبتلا ہے۔ سقراط کے نظریئے کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے عملی زندگی کا یہ تضاد کسی طرح حل نہیں ہو پاتا۔

لیکن اگر سقراطی علم کو استدلالی علم کی بجائے ذوقی علم سمجھا جائے تو ان مختلف اعتراضات کا جواب خود بخود مل جاتا ہے۔ علم ایک خالص عقلی فعل ہے جس میں عملی کردار اور جذباتی پہلو شامل نہیں۔ لیکن وہ علم جس کو ہم نے یہاں ذوقی علم کا نام دیا ہے اس میں انسانی زندگی کے تمام پہلو منعکس ہوتے ہیں اس میں عقلیت کے ساتھ ساتھ جذبات اور ان دونوں کا اظہار عمل کی شکل میں ہوتا ہے۔ اسی وسیع ترین علم کو ہم اقبال اور رومی کی زبان میں عشق و جنون و جذب کہہ سکتے ہیں جس میں علم بھی ہے اور عمل بھی، عقل بھی ہے اور جذبِ اندرونی بھی محض استدلالی علم انسان کی راہنمائی کرنے سے عاجز ہے لیکن اگر اس علم میں نگاہِ شوق شامل ہو جائے تو یہ علم نفسیاتی زندگی تو کیا ساری کائنات کو مسخر کر سکتا ہے۔

نگاہِ شوق اگر ہو شریک بینائی　　کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں

اگر ایسی عقل میسر آ جائے جو ادب خوردہ دل ہو تو ایسی جذب آمیز عقل یقیناً انسانی راہنمائی کے لئے کافی ہے اور یہی وہ علم ہے جس کو سقراط نے اخلاقی زندگی کا محور و بنیاد قرار دیا۔ ایسے ہی علم کے حامل کے لئے متقی کا لفظ موزوں ہوگا۔ اگر سقراط کی اپنی زندگی کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ علم و تقوےٰ کا ایک عمدہ نمونہ تھا۔ اس کے دل میں خدا کا خوف،

اپنی ذمہ داری اور جواب دہی کا احساس پوری شدّت کے ساتھ موجود تھا۔ اس کے قلب و زبان پر یہ ادراک موجود تھا کہ اس دنیا کی زندگی ایک مختصر سی مہلت ہے جس کے بعد ایک ابدی زندگی ہے جہاں اس کے تمام اعمال کے نیک و بد کا فیصلہ ہونے والا ہے جہاں اس کی تمام ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے متعلق پوچھا جائے گا۔ اس احساس و تصور نے اس کے ضمیر کو اتنا بیدار کر دیا تھا کہ اس سے کسی قسم کی برائی سرزد ہونے کا امکان ختم ہو گیا تھا۔ اس نے موت کو خوش آمدید کہنا بہتر سمجھا بجائے اس کے کہ وہ اپنے فرض میں کوتاہی برتے، اس کے نزدیک جیل خانے سے بھاگ کر اپنی جان بچانے کی کوشش ایسی ہی بداخلاقی کا فعل تھا جیسے کہ کسی نے گویا دوسرے کو ناحق جان سے مار ڈالا ہو۔ اس کی عقلی حس اتنی تیز تھی کہ کسی محاسب کی غیر موجودگی میں بھی اس سے کوئی بداخلاقی کا فعل ظہور پذیر ہونا ممکن نہ تھا۔ تقوے کی یہ کیفیت اس کے پورے طرزِ فکر اور اس کی تمام زندگی میں جاری و ساری تھی اور اسی کے اثر سے اس میں ایسی ہموار و یکرنگ سیرت پیدا ہوئی کہ جو آج بھی صدیوں کے بعد دنیا سے خراجِ عقیدت وصول کرتی ہے۔ بدقسمتی سے مغربی حکماء نے سقراطی علم سے مراد محض عقلی علم لیا اور اس طرح اس کی اخلاقیات کی روحانی بنیاد صحیح معنوں میں دنیا کے سامنے نہ آ سکی۔ اس نے سوفسطائی نظریۂ اضافیت اخلاق کی جگہ مستقل اور ہمہ گیر اخلاقی اصول وضع کئے اور ان کی اہمیّت کو اُجاگر کر کے انسانی معاشرے کی ابدی بہبود و خرد کی زندگی میں ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کی۔

جہاں کہیں قرآن میں صاحبانِ علم کی تعریف موجود ہے اس سے مراد علم استدلالی نہیں بلکہ وہی ذوقی و وجدانی علم ہے جس میں عقل و جذبات، علم و عشق کی پوری پوری آمیزش ہو چکی ہو۔ آل عمران میں ایک جگہ خدا نے اپنی توحید کی شہادت کے لئے تین ہستیوں کا ذکر کیا ہے۔ خود خدا، فرشتے اور صاحبانِ علم۔

شھد اللہ انہ لا الٰہ الا ھو، والملئکۃ	اللہ نے خود اس بات کی شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں
واولوا لعلم قائماً بالقسط لا الٰہ الا	اور فرشتے اور سب اہلِ علم بھی راستی اور انصاف کے ساتھ اس پر گواہ ہیں
ھوا لعزیز الحکیم۔ (۱۸:۳)	کہ اس زبردست حکیم کے سوا فی الواقع کوئی خدا نہیں ہے۔

اس جگہ جن اولوالعلم لوگوں کا ذکر ہے ان کی تعریف "قائم بالقسط" سے کی گئی ہے اور ایسے ہی لوگوں کے لئے متقی کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے نورِ علم کی روشنی میں خیر و شر، نیک و بد کے امتیازات کو جان کر اپنی زندگیوں کو اس نہج پر ڈال دیا ہے کہ ان کے لئے کسی ایک نیک عمل کا وجود انفرادی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی سرچشمۂ خیر کا عکس ہوتا ہے، جن کی زندگیوں میں کسی قسم کے تضاد کی کوئی گنجائش نہیں، جن کے لئے نیکی اور بدی کا معیار خارجی نہیں رہتا بلکہ ان کے قلب و جگر کی گہرائیوں سے خود بخود اُبھر آتا ہے۔

انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء (۳۵:۲۸)	خدا سے وہی لوگ ڈرتے ہیں یعنی متقی لوگ وہی ہیں جو علم کے حامل ہیں

قرآن کی اس آیت سے بالکل واضح ہے کہ علم سے مراد تقویٰ ہی ہے یعنی صحیح تقوے اور نیکی و سعادت ہی علم ہے اور

یہی وہ علم ہے جس کو سقراط نے تمام اخلاقی زندگی کی بنیاد قرار دیا۔ جاوید نامہ میں اقبال نے اس نقطہ نگاہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور دونوں قسم کے علموں کی توضیح اور امتیاز کو پیش کیا ہے:

علم اگر کج فطرت و بد گوہر است — پیش چشم ما حجاب اکبر است
علم را مقصود اگر باشد نظر — می شود ہم جادہ و ہم راہ بر
می نہد پیش تو از قشر وجود — تا تو پرسی چیست ساز این نمود
جادہ را ہموار سازد این چنین — شوق را بیدار سازد این چنین
درد و داغ و تاب و تب بخشد ترا — گریہ ہائے نیم شب بخشد ترا
علم تفسیر جہانِ رنگ و بو — دیدہ و دل پرورش گیرد ازو
بر مقام جذب و شوق آرد ترا — باز چوں جبریل بگذارد ترا

جناب رشید احمد صاحب

عہدِ نبویؐ میں اصولِ سیاست

عہدِ نبویؐ دُو دَور میں منقسم ہے ایک دَورمکی کہلاتا ہے اور دوسرا مدنی۔ دونوں بڑی حد تک سیاسی اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ اختلاف مقامی حالات کالازمی نتیجہ ہے۔ مکہ میں اسلام کا سنگِ بنیاد نہایت ناسازگار حالات میں رکھا گیا۔ باقتدار دشمن نے اسلام کے ختم کر دینے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگادیا۔ مکی عہد کی تاریخ سراسر مغلوبیت کی تاریخ ہے۔ اس لئے اس زمانے میں جو اصول کا روضع کئے گئے وہ ان اصولوں سے مختلف ہیں جو ہجرت کے بعد متعین ہوئے کیونکہ مدینہ میں حالات سراسر بدل گئے۔ حامیوں اور معاونوں کی تعداد سینکڑوں سے ہزاروں بلکہ لاکھوں تک جا پہنچی تو دشمن بھی دل آزاری کی حدود سے تجاوز کر کے تیغ و تفنگ کے ساتھ میدانِ جنگ میں اُتر آیا۔ پھر اسلام دشمنی اہلِ قریش تک محدود نہ رہ گئی بلکہ یہودِ مدینہ، شاہِ شام، شہنشاہِ ایران، غطفان، ہوازن اور ثقیف کے قبائل بھی درپئے آزار اور برسرِ پیکار ہو گئے۔

مکی عہد کی سیاست

مکہ میں اگرچہ اسلامی حکومت معرضِ وجود میں نہیں آئی تھی تاہم ایک طرف مسلمانوں میں جذبۂ اتحاد کو ترقی دینے کی ضرورت تھی تو دوسری طرف مالدار اور طاقتور دشمن کی ایذا رسانیوں کو بے اثر بنانا تھا۔ اس طرح داخلہ اور خارجہ دونو قسم کے اصولِ سیاست پر عمل کیا گیا۔

داخلہ پالیسی ایک یکا و تنہا شخص جس کی مال و دولت کے اعتبار سے کوئی حیثیت نہ تھی عرب کی تیرہ و تاریک سرزمین میں اصلاحِ قوم کے لئے کمر ہمت باندھتا ہے۔ حالات نہ تو زمانہ کے اعتبار سے موافق ہیں اور نہ ہی وہ مقام جہاں سے وہ آغازِ کار کرتا ہے اس کے لئے سازگار ہے۔ زمانہ تو ایسا ہے کہ عرب کیا بلکہ کرۂ ارض کے تمام باشندے کفر و سرکشی میں مبتلا ہیں۔ صدیوں سے انہوں نے خدا کو زیبِ طاقِ نسیاں بنا رکھا ہے۔ قومیں ظلم و بے رحمی میں ایک دوسرے سے آگے نکل جانے میں سرگرم ہیں۔ بےکسوں اور کمزوروں کے لئے زندگی اجیرن بنی ہوئی ہے اور مقام نافِ زمین ہے جسے مکہ کہتے ہیں جہاں حضرت ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ نے مرکزِ توحید قائم کیا تھا اب یہ حال ہے کہ وہی مرکز دنیا کا سب سے بڑا بت خانہ بنا ہوا ہے جس میں ایک دو نہیں بلکہ پورے تین سو ساٹھ بُت رکھے ہوئے ہیں۔

ان حالات میں ضرورت اس بات کی تھی کہ اصلاح کا آغاز قریبی حلقے ـــ دوستوں اور رشتہ داروں ـ سے کیا جاتا اور ایسا ہی کیا گیا کہ دو سال تک دعوت کو خفیہ اور محدود رکھا گیا۔ اسلام آہستہ آہستہ لیکن برابر ترقی کرتا رہا۔ اس کے حلقے میں شامل ہونے والے مختلف قوم و نسل سے تعلق رکھتے تھے ان میں قریشی بھی تھے اور غیر قریشی بھی۔ عربی بھی تھے اور عجمی بھی۔ رومی بھی اور ایرانی بھی۔ یمنی بھی تھے اور حبشی بھی۔ بنی نوع انسان قبائلی عصبیت کے علاوہ اور کسی رشتہ اتحاد سے آشنا نہ تھے۔ ظاہر ہے کہ نوزائیدہ مذہب کے لئے اتحاد کا یہ قدیم ذریعہ ناقابل عمل تھا۔ اس لئے مذہب و ملت کی بنا پر مختلف عناصر کو ایک رشتے میں منسلک کیا گیا۔ ادنیٰ طبقے سے تعلق رکھنے والوں کے دلوں سے احساس کمتری کو ختم اور اعلیٰ طبقے کے افراد کے ذہنوں سے فوقیت اور برتری کے غلط احساس کو محو کر دیا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس اختلاف قوم و نسل کے باوجود کم از کم قیام مکہ کے دوران میں ایک بھی واقعہ ایسا رونما نہیں ہوا جس میں مسلمان باہم دست و گریبان ہو گئے ہوں۔

اصلاح کے سلسلے میں یہ امر خاص طور سے ملحوظ رہا کہ صدیوں کے بے راہ روؤں کی اچانک اصلاح ممکن نہیں اس لئے یہ کام بتدریج انجام دیا جائے۔ اسی غرض سے احکام پر کم اور عقاید پر زیادہ زور دیا گیا تاکہ ان کے خیالات پاک ہو جائیں۔ ان کو شراب پینے سے منع نہیں کیا گیا، سود خوری سے انھیں باز نہیں رکھا گیا، ان کے لئے روزے لازمی قرار نہیں دیئے گئے ان پر زکوٰۃ عائد نہیں کی گئی۔ نماز جیسی اہم عبادت بھی ان کو عادی بنانے کے لئے مختصر ہی رکھی گئی۔

تدریج کے ساتھ ساتھ اُن ہی اخلاق حمیدہ کا مطالبہ کیا گیا جن کو اہل عرب کم از کم نظری طور پر مستحسن جانتے تھے۔ لیکن عرب کے مبالغہ اور غلو نے ہر عمدہ صفت کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیا تھا اس نے سخاوت کا دائرہ اتنا وسیع کر دیا کہ قمار بازی اور غارت گری بھی اس میں داخل ہو گئیں، خودداری کی وسعت کا یہ عالم تھا کہ معاملہ دختر کشی تک جا پہونچا تھا۔ ظلم و سفاکی، قتل و غارت عین شجاعت سمجھے جانے لگے۔ زہد و تقویٰ میں قتل اولاد بھی داخل ہو گیا۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ ان کے اخلاق میں اعتدال پیدا کیا جائے اس لئے مکی عہد میں درمیانہ روی کی پالیسی پر عمل کیا گیا۔

خارجہ پالیسی داخلی سیاست چنداں پیچیدہ نہ تھی لیکن خارجی سیاست پیچیدہ بھی تھی اور خطرناک بھی۔ مکہ میں اسلام کو دشمنوں نے آہنی پنجوں میں جکڑا ہوا تھا۔ آزادی اور اطمینان کا سانس لینا بھی اس کے لئے ممکن نہ تھا۔ آبائی دین کے خلاف اہل مکہ ایک حرف بھی سننا گوارا نہ کرتے تھے کیونکہ اسی مذہب کے بل بوتے پر ان کو مذہبی اقتدار اور تجارتی اجارہ داری حاصل تھی۔ اسی مذہب کے طفیل انھیں سارے عرب میں عزّت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اس طرح اسلام کے دشمن کے پاس طاقت بھی تھی اور دولت بھی، اس کے پاس علم بھی تھا اور عقل بھی۔ اسلام کو مٹانے کے لئے اس نے پوری چالیں چلیں اور دور کی کوڑیاں بھی لایا۔ روپے کو پانی کی طرح بہایا اور طاقت کے استعمال میں بھی اسکو عار نہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام مکہ کے تیرہ سالہ عرصہ میں تمام کوشش اس بات پر صرف کر دی کہ دشمن جو

بھی چال چلے اس کو ناکام بنا دیا جائے اور تشدّد سے کام ہرگز نہ لیا جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا ابو طالب کے زیر سایہ تربیت پائی تھی۔ ابو طالب بنو ہاشم کے سردار تھے۔ کفار کو ابو طالب کے خیال سے ان کے بھتیجے کو ایذا پہونچاتے ہوئے خطرات نظر آتے تھے اس لئے سب سے پہلے قریش کے افراد نے اس بات کی کوشش کی کہ ابوطالب پر دباؤ ڈال کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اشاعت اسلام سے باز رکھیں، یا کم ازکم ابوطالب خود بھتیجے کی حمایت سے دستبردار ہوجائیں۔ قریش، کا خیال تھا کہ ابو طالب کے ایسا کرنے سے تحریک اسلامی خود بخود دب جائے گی حقیقت یہ ہے کہ انھیں اس میں کامیابی حاصل ہوجاتی اگر بلند حوصلگی اور اولوالعزمی کو بروئے کار نہ لایا جاتا۔ رسول اللہ صلعم کے وہ جرأت مندانہ الفاظ تاثیر پیدا کئے بغیر نہ رہ سکے کہ "اے چچا بخدا کی قسم اگر یہ لوگ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے ہاتھ پر چاند رکھ دیں تب بھی اس کام سے باز نہ آؤں گا"۔ یہ الفاظ سنکر ابوطالب کو کہنا ہی پڑا "بھتیجے جاؤ اپنا کام کرو یہ لوگ تمہارا کچھ بگاڑ نہیں سکتے"۔

پہلی تدبیر میں خاطر خواہ کامیابی نہ ہونے کے بعد قریش نے دوسرا لیکن مجرب حربہ استعمال کیا جس میں انھیں سو فی صدی کامیابی کی توقع تھی۔ زر اور زن نے بڑے بڑے دیدہ وروں کی آنکھوں کو خیرہ اور بڑے بڑے حق گوؤں کا منہ بند کردیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ وسلم کے سامنے تاج وتخت، زروجواہرات، ماہ وش لڑکیوں اور مہ جبین دوشیزاؤں کی پیش کش کی گئی لیکن آپ نے نہایت سختی کے ساتھ ٹھکرادیا۔ اس چال میں بھی کفار مکّہ کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا اب اُنھوں نے طاقت کے ذریعہ اس تحریک کو ختم کردینے کا مصمم ارادہ کرلیا۔ کمزور اور نہتے مسلمانوں پر ظلم کے پہاڑ توڑے گئے۔ ان کو تپتی ہوئی ریت پر لٹایا گیا، سینے پر بھاری بھاری پتھر لاد دئیے گئے، گلے میں رسی باندھ کر گلی گلی کوچہ کوچہ گھسیٹا گیا۔ مرد تو مرد عورتیں بھی نہیں بخشی گئیں۔ ابوجہل نے عمار کی والدہ حضرت سمیہ کو برچھی مار کر شہید اور حضرت زنیرہ کو اندھا کر دیا۔ مقتدر اور مؤقر صحابہ بھی ان مظالم سے نہ بچ سکے حضرت عثمان رض جیسا مالدار آدمی رسی میں باندھ کر مارا گیا۔ ابوذر رض کو دل کھول کر زدوکوب کیا گیا کہ وہ بے ہوش ہوگئے۔ زبیر کو چٹائی میں لپیٹ کر ناک میں دھونی دی گئی اور تو اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی جن کی صداقت وامانت، عدل وانصاف کا پورا عرب معترف تھا ان ستم گروں کے ستم سے محفوظ نہ رہ سکے۔ کانٹوں سے آپ کے تلوے چھلنی کر دئے گئے، جسم اطہر پر غلاظت پھینکی گئی، گردنِ مبارک پر چادر لپیٹ کر اس زور سے کھینچا گیا کہ نشان پڑگئے۔ طائف کے شقیوں نے تو حد ہی کر دی، اُنہوں نے آپ کو سنگباری کرکے لہو لہان کردیا۔ مسلمانوں کا اہل مکّہ نے بائیکاٹ کیا۔ کھانے پینے کی چیزیں بھی روک دیں۔ آخرکار مسلمان مجبور ہو کر شہر سے باہر ایک پہاڑی میں رہنے لگے۔ ایک دو دن یا مہینے نہیں بلکہ تین سال تک انھوں نے درختوں کے پتے کھا کھا زندگی کے دن گزارے۔ ان تمام دل دہلا دینے والی تکالیف کا مسلمانوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ ان کی حکمت عملی یہی رہی کہ وہ دشمن کے دام آزمیں نہ پھنسیں اور نہ ہی ان کے مظالم کے سامنے ہتھیار ڈالیں انہوں

شروع سے آخر تک عدم تشدد سے کام لیا اور کبھی طاقت کے ذریعہ مشکلات کو حل کرنے کی کوشش نہیں کی۔

ان دشواریوں کے باوجود تبلیغ کے کام کو رسول اللہ صلعم نے جاری رکھا۔ عرب کے میلوں اور بازاروں میں آپ تشریف لے جاتے حاجیوں کے خیموں اور ان کی قیام گاہوں کا چکر لگاتے اور دعوت اسلام دیتے۔ ابولہب سایہ کی طرح ساتھ رہتا اور جب آپ کسی مجمع میں تقریر کرتے یا کسی کے سامنے اسلامی تعلیمات کی تشریح کرتے تو وہ برابر کہتا رہتا "لوگو اس کی بات میں نہ آنا یہ دین سے پھر گیا ہے اور جھوٹ بولتا ہے۔" لوگوں نے آپ کو ساحر بھی کہا دیوانہ بھی نام دھرا لیکن آپ نے تبلیغ میں ایک دم کے لئے بھی کبھی کوتاہی نہیں کی۔

غرض کہ بیک وقت دو کام جاری تھے۔ دشمنوں کی چالوں کی کاٹ کرنا اور تحریک اسلام کے حامیوں کی تعداد میں اضافہ کرنا۔

ملکی سیاست میں اخفاء راز کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ وہ جماعت کبھی کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی جو اپنے رازوں کی حفاظت نہیں کیا کرتی۔ اگر دشمن مدمقابل کے رازوں سے واقف ہو جائے تو پھر اس کو ناکام بنانے میں کوئی کسر باقی رہ جاتی ہے۔ حبشہ کی طرف مہاجرین کی روانگی کا علم کفار کو بہت بعد میں ہوا۔ انھوں نے مسلمانوں کا تعاقب کیا لیکن مسلمان ان کے پہنچنے سے پہلے ہی بندرگاہ سے جہاز پر سوار ہو کر روانہ ہو چکے تھے۔ عقبہ کے مقام پر اہلِ مدینہ اور رسول اللہ صلعم کے درمیان نہ صرف ملاقاتیں ہوئیں بلکہ وہاں باقاعدہ عہد نامے مرتب ہوئے۔ لیکن قریش والوں کو تو کیا خود مدینہ کے کفار کو کانوں کان خبر نہ ہو سکی۔ مکہ کے باہر ارقم کے مکان پر تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری تھا لیکن اس کا علم کئی سال کے بعد قریش کو ہو سکا۔ اور سب سے پہلے حضرت عمرؓ تلوار بدست وہاں جانے کے لئے روانہ ہوئے لیکن ایمان بقلب پہنچے۔ خود ہجرت کے موقعہ پر بہت پہلے سے حملہ کی تیاریاں مکمل تھیں۔ سواریاں تیار کر لی گئی تھیں۔ دشمن گھر کا محاصرہ کئے ہوئے تھا لیکن رسول اللہ صلعم گھر سے باہر تشریف لائے اور حضرت ابوبکرؓ کے مکان پر گئے اور دشمن کو آہٹ تک نہ مل سکی۔ مکہ سے بہت قریب غارِ ثور میں تین دن تک مقیم رہے اور حضرت ابوبکرؓ کا پورا خاندان وہاں آتا جاتا رہا لیکن دشمن کو خبر نہ ہو سکی۔

قریش کی ان تمام ایذا رسانیوں کے باوجود کبھی اعلیٰ اخلاق کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا گیا۔ خون کے پیاسے دشمن اپنا قیمتی مال صادق اور امین کے پاس رکھ کر اطمینان محسوس کرتے تھے۔ لیکن جب اس نے تلواروں اور نیزوں کے سائے میں مکہ کو الوداع کہا تو امانت کی واپسی کو نہ بھولا اور اسی خیال سے اپنے عزیز بھائی کو خطرہ میں ڈال دیا اور پُرخطر راستہ کے ایک اور ہمراہی سے ہاتھ دھونا اس نے مناسب جانا۔

مختصراً یہ کہ مکہ کے تیرہ سالہ قیام کے دوران میں رسول اللہ صلعم نے مسلمانوں میں اتحاد، تنظیم اور جہاد کی بنیاد رکھی۔ دشمن کا مقابلہ صبر و استقامت سے کیا اور کبھی طاقت کے استعمال کا خیال بھی دل میں نہ لائے اور

تک اعلیٰ کرداری اور بلند اخلاق کے ذریعہ ان کا مقابلہ کرتے رہے۔

مدنی عہد

داخلہ سیاست مدینہ میں آنے کے بعد حالات نے پلٹا کھایا۔ کچھ مسائل تو حل ہو گئے اور کچھ نئے نئے مسئلے بھی پیدا ہو گئے اور ایک اسلامی مملکت معرضِ وجود میں آ گئی جس کے باشندے صرف مسلمان نہ تھے بلکہ غیر مسلم قومیں بھی معاہدات کے ذریعے اس کی شہری بن گئی تھیں۔ اس مملکت کے اندرونی استحکام کے خیال سے ایک عہدنامے کے ذریعہ مختلف طبقوں کے تعلقات کی وضاحت کر دی گئی۔ مہاجر و انصار، پھر انصار میں بھی اوس و خزرج اور مسلمان اور یہود کے تعلقات نہایت واضح خطوط پر قائم کئے گئے۔ مہاجر و انصار میں باہمی وراثت کا طریقہ جاری ہوا۔ مواخاۃ کے ذریعے ایک دوسرے سے قریب تر لایا گیا۔ اوس کے دلوں سے خزرج کی چیرہ دستیاں اور خزرج کے ذہنوں سے بعاث کے خون ریز معرکہ کو محو کر دیا گیا۔ یہود کو جو اس مملکت کے شہری تھے مذہبی آزادی دے کر فصلِ خصومات کا حق کیا گیا۔ پھر اسلامی معاشرہ کی بنیادیں استوار کی گئیں۔ شاہ و گدا، ادنیٰ و اعلیٰ کا فرق کم ہی میں ختم کیا جا چکا تھا۔ تاہم اتنے بڑے گروہ میں فرق مراتب کا قیام ضروری سمجھا گیا۔ یہ فرق رنگ و خون، نسل و وطن کی بنیادوں پر قائم نہیں کیا گیا بلکہ تقوے اور خوفِ الٰہی اصل الاصول قرار پائے۔ سب سے زیادہ متقی سب سے زیادہ معزز اور محترم سمجھا جانے لگا۔ تاہم شناخت اور تمیز کے خیال سے قبائلی تقسیم بحال رکھی گئی۔ قبیلوں کی تقسیم کی حیثیت اب صرف افراد کے ناموں کی سی رہ گئی۔

اسلامی معاشرہ میں اتحاد اور یک جہتی پیدا کرنے کی غرض سے ابتداءً ترکِ وطن کو لازمی قرار دیا گیا۔ مدینہ سے باہر رہنے والے افراد یا قبائل جب مشرف بإسلام ہوتے تو انھیں مدینہ بلوا لیا جاتا تھا تاکہ دیگر فوائد کے علاوہ مسلمانوں میں اتحادِ عمل اور تعاون پیدا ہو سکے۔ فتح مکّہ کے بعد یہ حکم واپس لے لیا گیا۔

یہ تو اتحاد کے ایجابی ذرائع تھے سلبی طریقوں کو بھی بروئے کار لایا گیا اور ان تمام اسباب و علل کی بیخ کنی کر دی گئی جو نفاق و شقاق کا باعث ہوتے ہیں۔ غیبت جو محبت کی شدید ترین دشمن ہے اس کا خاتمہ مردہ بھائی کا گوشت کھانے سے تشبیہ دے کر کیا گیا۔ چغل خوری جس کا نمبر غیبت کے بعد آتا ہے اس کے مرتکب پر لعنت بھیجی گئی۔ بہتان کے لئے باقاعدہ سزا مقرر ہوئی۔ خون کا انتقام جس کے چکر میں آ کر عرب کا قومی شیرازہ صدیوں سے بکھرا ہوا تھا اس کو پاؤں کے نیچے روند ڈالا گیا۔ تاہم قتل عمد کے لئے قصاص یا دیت اور قتلِ خطا کے لئے صرف دیت مقرر کی گئی تاکہ قتل و خونریزی کا بازار گرم نہ ہو جائے۔ شراب جس کو پی کر لوگ آپے سے باہر ہو جاتے اور گالی گلوچ سے بڑھ کر مار پیٹ اور قتل تک کی نوبت آ جاتی حرام قرار پائی۔ جوا بھی صحت مند معاشرہ کے لئے ناسور کا حکم رکھتا ہے ممنوع ہوا۔ مالدار کے لئے غریبوں کے خون چوسنے کا واحد ذریعہ سود نہایت سختی کے ساتھ بند کر دیا گیا۔

مزید برآں عبادات سے مساوات، اخوت اور اتحاد کو اور مضبوط کر دیا گیا جس کی تفصیل میں جانے کا موقع یہاں نہیں ہے۔ اہلِ حقوق کے حق متعین ہوئے۔ عورتوں اور مردوں کو مساوی حقوق عنایت ہوئے۔ غلاموں اور لونڈیوں کے ساتھ نرمی کرنے کی اس قدر تاکید کی گئی کہ وہ خاندان کا ایک فرد بن گئے۔ نیز مختلف طریقوں سے ان کی رفتہ رفتہ آزادی کی راہیں کھول دی گئیں۔ ان تمام چیزوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم قوم "بنیانِ مرصوص" بن گئی۔ اس طرف قرآن کریم نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

یا ایھا الذین آمنوا اذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداءً فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا۔	مسلمانو اللہ کے اس احسان کو یاد کرو کہ تم ایک دوسرے کے جانی دشمن اور خون کے پیاسے تھے لیکن اللہ تعالےٰ نے تمہیں اس قدر متفق و متحد کر دیا کہ تم بھائی بھائی بن گئے۔

شادی حصول اتحاد کا قدیم ترین ذریعہ ہے۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذریعہ سے بھی کام لیا۔ بڑے بڑے صحابہ سے رشتے قائم کئے۔ دیگر قبائل کو بھی ان ہی رشتوں کے ذریعہ ملا لیا۔ صحابہ نے بھی بالخصوص اس بات میں آپ کی تقلید کی۔ بین الاقوامی شادیاں عام ہو جانے کے باعث مسلمان اور بھی متحد ہو گئے۔

داخلہ سیاست کے سلسلے میں انتظامِ مملکت اور سیاستِ مدن کے اداروں کا مختصر ذکر بھی ضروری ہے۔ مقدمات کے فیصلے، اقامت عدل اور قیامِ امن کے لئے مختلف مقامات پر حکام اور والی مقرر فرمائے۔ ہر قبیلے کے لئے محصلینِ زکوٰۃ کا تقرری بھی عمل میں آئی۔ عموماً قبیلہ کے سردار کو یہ منصب سپرد کیا جاتا تھا۔ یہ محصلین قوانینِ صدقات و زکوٰۃ کے عالم ہوتے تھے۔ اُمت کے اخلاق و عادات اور معاملات کی نگرانی آپ خود فرماتے تھے۔ ہر گاؤں یا بڑے شہر کے ہر محلے میں ہر دس آدمی پر ایک عریف مقرر ہوتا تھا۔ ان عریفوں کا آفیسر نقیب کہلاتا جو براہِ راست عامل کے سامنے جوابدہ ہوتا۔

خارجہ پالیسی نبوی سیاست خواہ ملکی ہو یا مدنی، خارجہ ہو یا داخلہ ہر ایک میں امن و آشتی کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ قریش جنہوں نے مسلمانوں کو گھر بار ترک کرنے پر مجبور کر دیا تھا ان سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوستی اور خیر سگالی کا معاہدہ کرنا چاہتے تھے۔ لیکن قریش مسلمانوں کی ہجرت کے باوجود نچلے نہ بیٹھے۔ انہوں نے مدینہ کے سربرآوردہ اشخاص کے پاس مسلمانوں کو شہر سے نکال دینے کے لئے تہدید آمیز خطوط بھیجے۔ گذشتہ تیرہ سال کا تجربہ بھی اس بات کی تصدیق کرتا تھا کہ اہلِ قریش آسانی کے ساتھ صلح و دوستی کا ہاتھ بڑھانے والے نہیں ہیں۔ اس لئے ان پر معاشی دباؤ ڈالنا ضروری سمجھا گیا۔ قریش کی خوش حالی کا سارا دارومدار شام کی تجارت پر تھا اور مکہ سے شام کا راستہ مدینہ کے قریب سے ہو کر گزرتا تھا۔ قریش کے تجارتی قافلوں کی آمد و رفت میں اس خیال سے رکاوٹیں پیدا کی گئیں کہ قریش اپنی معاشی تباہی کے ڈر سے اسلام دشمنی کو ترک کر کے مسلمانوں سے صلح کر لیں۔ لیکن اس اقدام نے جنگ کی صورت اختیار

کرلی۔ اکثر جنگوں میں مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی یہ فتوحات اپنے جلو میں بہت سے دشمن بھی لائیں۔ بدر کی کامیابی یہود کی علانیہ دشمنی کا باعث بنی۔ مکہ کی فتح ہوازن اور ثقیف کی سرکشی کا سبب تھی جن کی وجہ سے متعدد جنگیں لڑنی پڑیں۔

جیساکہ پہلے لکھا جاچکا ہے کہ قیامِ مکہ کے دوران میں کبھی بھی تشدد سے کام نہیں لیا گیا۔ اہلِ مکّہ نے بے شمار موقعوں پر اشتعال انگیز حرکتیں کیں لیکن مسلمانوں نے ان تمام چیزوں کو نہایت صبر وسکون کے ساتھ برداشت کیا۔ لیکن جب گھربار چھوڑنے کے باوجود دشمن نے چین نہ لینے دیا تو مجبوراً طاقت سے کام لینا پڑا اور طاقت کا صرف اس وقت استعمال کیا گیا جب دشمن خود شہر کے قریب چڑھ کر آگیا۔ آپ نے ہمیشہ اس بات کی کوشش فرمائی کہ جنگی تیاریاں ایسی ہوں اور تدابیر ایسی استعمال کی جائیں کہ کم سے کم وقت اور کم سے کم جانی اور مالی نقصانات سے دشمن کو ہار تسلیم کرنے پر مجبور کردیا جائے تاکہ حق کی اشاعت کے لئے راستہ صاف ہوسکے۔

جنگ میں کامیابی حاصل کرنے کی سب سے پہلی اور سب سے بڑی شرط یہ ہے کہ سپاہیوں کے حوصلے بلند ہوں اور ان میں جان دینے کا جذبہ پیدا ہوجائے۔ اہلِ عرب میں اس جذبہ کی کمی نہ تھی۔ مارنا اور مرجانا ہی ان کا مقصدِ حیات تھا۔ لیکن اس جذبہ کا محرک اعلیٰ نہ تھا یہ تمام خونریزیاں کسی چراگاہ پر قبضہ، کسی قبیلہ پر غلبہ، مالِ غنیمت کے حصول یا کسی مقتول کے خون کا بدلہ لینے کے لئے کی جاتی تھیں۔ لڑنے والوں کو اطمینان تھا کہ اگر جیت گئے تو مقصد حاصل ہوجائیگا۔ دور دور تک ان کی بہادری کی دھاک بیٹھ جائے گی۔ فقر و فاقہ کے چنگل سے کچھ عرصہ کے لئے نجات مل جائے گی اور اگر مارے گئے تو قبیلہ کے باقی ماندہ افراد خون کی ندیاں بہادیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقاتلہ کے اس جذبہ کو اعلیٰ مقصد کے لئے استعمال کیا۔ مسلمانوں کے ذہن نشین کردیا گیا کہ جنگ میں قتل ہوجانے کی صورت میں شہادت کا اعلیٰ ترین درجہ حاصل ہوتا ہے اور اسی کے ذریعہ ابدی اور جاودانی زندگی سے بہرہ ور ہُوا جاسکتا ہے اور بچ رہنے کی صورت میں بھی خسارہ نہیں ہے۔ دینی اور دنیاوی نعمتوں کی بہتات ہوتی ہے۔ اسی جذبہ نے ہر جنگ میں کام دیا۔ نہ صرف عہدِ نبوی میں بلکہ اس زمانہ تک اس جذبۂ جہاد سے جب بھی کام لیا گیا مفید نتائج برآمد ہوئے۔

حوصلہ کی بلندی زیادہ سودمند ثابت نہیں ہوسکتی جب تک سپاہیوں کی جنگی تربیت منظم طریقہ سے نہ کی جائے ان میں اتحاد کے علاوہ تعاون اور ہم آہنگی پیدا ہونا چاہئے۔ ان میں تکالیف کی برداشت اور خطرات کے مقابلہ میں ثابت قدم رہنے کی صلاحیت بھی لازمی چیز ہے۔ اسلامی عبادات نے بہت بڑی حد تک جنگی تربیت کا کام دیا۔ نماز نے مسلمانوں میں صف بندی اور اطاعتِ امیر کا جذبہ پیدا کردیا۔ تعاون اور اتحادِ عمل کے وہ عادی بنادئے گئے۔ اس کی مشق دن میں ایک دو بار نہیں بلکہ پانچ بار رکھی گئی۔ روزوں کے ذریعہ صبر و استقامت کا درس دیا گیا، بھوک پیاس کی مشق بہم پہنچائی گئی۔ ان چیزوں کے علاوہ شہسواری، تیراندازی، تیراکی اور پہلوانی پر بھی زور دیا گیا۔ اکثر آدمیوں، گھوڑوں، گدھوں اور اونٹوں کی دوڑ ہُوا کرتی تھی۔ آنحضرتؐ اس پر خود انعام دیا کرتے تھے۔ مسجد السبق اب تک اس کی یادگار

موجود ہے۔ عورتوں کو زخمیوں کی مرہم پٹی کرنے کی مشق کرائی جاتی تھی تاکہ وہ زخمی سپاہیوں کی خدمت کر سکیں۔

ان چیزوں کے علاوہ ضرورت اس بات کی تھی کہ فوج میں زیادہ سپاہی بھرتی کئے جائیں۔ ابتدائی آٹھ سالوں میں مدینہ سے باہر رہنے والے نومسلموں کے لئے مدینہ میں آکر آباد ہونا لازمی تھا۔ بہت سی باتوں کے علاوہ اس حکم میں اسلام کی فوجی طاقت کو بھی مدِنظر رکھا گیا تھا۔ لیکن جوں ہی تقریباً پورا جزیرہ نمائے عرب اسلامی جھنڈے تلے متحد ہو گیا، تو ہجرت کا حکم لا ھجرۃ بعد الفتح فرما کر واپس لے لیا گیا۔

دشمنوں کو شکست دینے کے لئے ایک اہم چیز سلحات جنگ کی فراہمی اور ان کا استعمال بھی ہے۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زمانہ کے جدید ترین اسلحات کے استعمال سے کبھی کوتاہی نہیں کی۔ جنگ احزاب میں خندق کی کھدائی، خیبر میں منجنیق کا استعمال، محاصرۂ طائف میں دبابہ سے استفادہ جدید آلات کے استعمال کی بہترین مثالیں ہیں۔ اسلحات کے ساتھ ساتھ فنونِ جنگ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرف کبھی غفلت نہیں برتی۔ ہر جنگ میں موقعہ و محل کے لحاظ سے فنِ جنگ کا آزادانہ استعمال ہوا۔ بدر کے میدان میں پہلی بار صف بندی دیکھنے میں آئی۔ پہلی صف میں نیزہ بردار متعین ہوئے جو نیزوں کو دشمن کی طرف جھکائے بایاں گھٹنا زمین پر ٹیک کر دشمن کی پیشقدمی کے منتظر رہے جوں ہی دشمن نیزے کی زد میں آگیا ان پر بھرپور حملہ کر دیا۔ دوسری صف میں تیرانداز مقرر ہوئے جنھوں نے تیروں کی بارش کر کے حریف کو بھاگنے پر مجبور کر دیا تیسری اور آخری صف سواروں کی تھی۔ دشمن کے پیٹھ پھیرتے ہی ان سواروں نے تعاقب کیا کچھ کو گرفتار کر لیا اور کچھ کو موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ جنگِ اُحد کے موقعہ پر رسول اللہ صلعم کی نگاہوں سے وہ درہ اوجھل نہ رہ سکا جس کے ذریعہ پُشت کی جانب سے اسلامی فوج پر حملہ کیا جا سکتا تھا۔ اس خدشہ کا سدِّباب کرنے کے لئے پچاس تیرانداز متعین کر دیئے گئے۔ فنِ جنگ کے سلسلے میں حنین کا واقعہ قابلِ ذکر ہے۔ خونریز جنگ جاری تھی۔ فریقین کے جوانمرد خاک و خون میں لوٹتے نظر آرہے تھے۔ جنگ کا نتیجہ غیر یقینی تھا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے محسوس فرمایا کہ ہوا تیز چل رہی ہے اور اس کا رُخ بھی دشمن کی جانب ہے آپ نے ایک مٹھی بھر ریت ہوا میں اُڑا دی۔ اس بروقت اقدام نے نقشۂ جنگ ہی بالکل بدل کر رکھدیا۔

دشمن کو زیر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے ارادوں اور منصوبوں سے واقفیت حاصل کی جائے اور ان پر اپنے ارادے عیاں نہ ہونے دیئے جائیں۔ اس طرح ایک طرف جاسوسی ضروری ہے تو دوسری طرف اخفاء راز لازمی ہے۔ اچانک حملوں کی روک تھام جاسوسوں اور خبر رسانی کے دیگر ذرائع ہی سے ممکن تھیں۔ مدینہ تشریف لانے کے بعد رسول اللہ صلعم کا دستور تھا کہ وہ دشمنوں کی نقل و حرکت معلوم کرنے کی غرض سے چھوٹی چھوٹی ٹکڑیاں اور فوجی دستے روانہ فرماتے۔ عبداللہ بن جحش کا وہ مشہور دستہ نخلہ کی جانب اسی غرض سے روانہ کیا گیا تھا جو غزوۂ بدر کا فوری سبب بنا۔ خبر رسانی کے مکمل انتظام کا نتیجہ تھا کہ پہلی بار قریش کو مدینہ سے ۸۰ میل کے فاصلہ پر بدر کے میدان سے آگے نہ بڑھنے دیا گیا۔ دوسری

مرتبہ دو خبر رساں جن کے نام انس اور مونس تھے تفتیش حالات کے لئے روانہ کئے گئے اُنہوں نے واپس آکر اطلاع دی کہ قریشی لشکر مدینہ کے قریب آگیا ہے۔ جنگِ اُحد کے بعد حضرت علیؓ کو یہ معلوم کرنے کے لئے روانہ کیا کہ کہیں ایسا تو نہیں، کہ دشمن مدینہ پر حملہ آور ہونا چاہتا ہو۔ آپ نے اس سلسلہ میں یہ بھی بتلا دیا کہ اس چیز کے معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اہلِ مکہ اگر اونٹ پر سوار ہو جائیں اور گھوڑوں کو کوتل چھوڑ دیں تو یقیناً ان کا ارادہ مکّہ کی واپسی کا ہے اور برخلاف اس کے وہ گھوڑے پر سوار ہوں اور اونٹ کو خالی رکھیں تو وہ عازمِ مدینہ ہونگے۔ مکہ کے حالات معلوم کرنے کی غرض سے حضرت عباس کو ایمان لانے کے بعد بھی ہجرت کرنے سے منع فرمادیا۔ اخفاء راز کا یہ حال تھا کہ دس ہزار فوج مکّہ کی طرف روانہ ہوئی لیکن دشمن اس وقت تک غافل رہا جب تک کہ یہ فوج ان کے سروں پر نہیں پہنچ گئی۔ حاطب نامی ایک شخص نے ایک عورت کے ذریعہ اس امر کی اطلاع مکہ والوں کو دینے کی کوشش بھی کی تو وہ عورت راستہ ہی سے گرفتار کر لی گئی۔

جنگ میں اعلیٰ کرداری کو ہمیشہ مدِّ نظر رکھا گیا۔ رسول اللہ صلعم نے جنگ کو تمام دنیاوی اغراض اور وحشیانہ افعال سے پاک کر کے بلند مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنادیا۔ بچّوں، عورتوں اور بوڑھوں کو قتل کرنے کی سخت ممانعت فرمادی۔ دشمن کو باندھ کر تیروں کا نشانہ بنانے کو جس کا عرب میں عام دستور تھا سختی سے روک دیا۔ عہد کی پابندی کا خاص خیال رکھا۔ صلح حدیبیہ کے سلسلہ میں ابوجندل کے مکہ سے زخمی حالت میں بھاگ کر آنے پر تمام مسلمان بے قرار ہو گئے تھے اس کے باوجود عہد کی پابندی کے خیال سے آپ نے ابوجندل کو مکہ والوں کے حوالہ کردیا۔ قاصدوں کو قتل کرنے اور نقصان رسانی سے منع فرمایا۔ حتیٰ کہ آپ کی شان میں گستاخی کرنے والے قاصدوں کے ساتھ بھی آپ نے کسی قسم کا ناروا سلوک نہیں کیا۔ اسیرانِ جنگ کو نہ صرف ہر قسم کی تکلیف پہنچانے کی ممانعت فرمادی بلکہ صحابہ کو تاکید کی کہ قیدیوں کو اچھا کھانا کھلائیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کھجور کھاتے اور قیدیوں کے لئے روٹیاں مہیا کرتے تھے۔ راستے میں لوٹ مار کرنے سے فوجیوں کو سختی سے روکا۔ ایک غزوہ میں مسلمانوں کو رسد کی کمی تھی اور اُنہوں نے بکریوں کا ایک گلہ لوٹ کر گوشت پکایا۔ رسول اللہ صلعم نے ہانڈیاں چولہے پر سے اُلٹ دیں اور فرمایا لوٹ کا مال مردار کے گوشت کے برابر ہے۔ جنگ میں البتہ دشمنوں کی قوت توڑنے کے لئے ان کے درمیان پھوٹ ڈالنے کو جائز قرار دیا گیا اور اس کی مثال غزوۂ خندق میں قریظہ اور قریش میں نفاق ڈلوانے سے ملتی ہے۔

اسلام میں جنگ مقصود بذاتہ نہیں ہے بلکہ وہ حصولِ مقصد کا ایک ذریعہ ہے جنگیں صرف قیامِ امن کی خاطر لڑی گئیں جنگ کا مقصد جنگ سے بچاؤ تھا۔ اس لئے جب بھی دشمن پر قابو پایا گیا بلا استثناان سے رافت و رحمت کے ساتھ پیش آیا گیا۔ ان کی ایذا رسانیوں اور ریشہ دوانیوں کو نظر انداز کر کے نہ صرف معاف کر دیا گیا بلکہ انھیں اعزاز اور افتخار سے بھی نوازا۔ فتح مکّہ کے موقعہ پر قریش کے ساتھ یہی سلوک کیا گیا۔ یہودی قبیلے قینقاع نے سرکشی

کی۔ ان کا محاصرہ ہوا انھوں نے مدینہ چھوڑ دینے کی درخواست کی جو قبول کر لی گئی۔ یہودیوں ہی کے دوسرے قبیلے بنو نضیر کو رسول اللہ صلعم کے قتل کی سازش کے باوجود مع مال و اسباب کے مدینہ چھوڑنے کی ان کے حسب منشا اجازت دی گئی۔ بدقسمت قبیلہ قریظہ نے بدعہدی کے جرم کی سزا تجویز کرنے کے لئے سعد بن معاذ کو حکم بنانا چاہا تو بھی انکار نہیں کیا گیا۔ اہل خیبر نے اپنی مسلسل شرارتوں کے باوجود نصف پیداوار کے عوض کاشت کرنی چاہی تو رحمت عالم نے اسے منظور فرمالیا۔ غزوۂ حنین کے بعد ہوازن کے لوگوں نے اپنے قیدیوں کی رہائش کی درخواست کی وہ بھی مسترد نہ ہوئی۔

خارجی سیاست میں ایک اور چیز ہمیشہ پیش نظر رہی کہ جہاں تک ہو سکے دشمن کی تعداد میں اضافہ نہ ہونے پائے۔ جنگ احزاب میں قریش کے علاوہ نضیر، غطفان اور اسد کے قبیلے مدینہ پر چڑھ آئے تو رسول اللہ صلعم غطفان کو مدینہ کی ایک تہائی پیداوار اس شرط پر دینے کے لئے آمادہ ہو گئے کہ وہ اپنے آدمیوں کو لے کر واپس چلے جائیں لیکن اس واقعہ نے ایک خطرناک امکان سے باخبر کر دیا اور ہمیشہ اس چیز کی پیش بندی کی گئی کہ قریش اور یہود دوبارہ متحدہ حملہ نہ کر سکیں دوسرے ہی سال قریش سے بظاہر گری ہوئی شرائط پر دس سال کے لئے صلح کر لی اور ایک سال کے اندر ہی خیبر کے یہود کی ہمیشہ کے لئے بیخ کنی کر دی گئی۔

نبوی سیاست میں تالیف قلب کو بڑی اہمیت حاصل رہی جس کا مقصد یہ تھا کہ دشمن کو کسی طرح دوست بنالیا جائے یا کم از کم اس کو غیر جانبدار رہنے پر آمادہ کر لیا جائے۔ اور دوستوں میں انعام و اکرام کے ذریعہ سرفروشی کا ذوق پیدا ہو اور مذبذب لوگ تائید پر آمادہ ہو جائیں۔ مکہ میں قحط کے موقعہ پر پانچ سو اشرفیاں بھیجنا، ابوسفیان کی لڑکی ام حبیبہؓ سے رسول اللہ صلعم کا نکاح فرمانا، جنگ حنین کے مال غنیمت میں سے مکہ کے نومسلموں کو بڑا حصہ عطا کرنا اور اہل طائف کے قبول اسلام کے وقت ان کو رعائتیں دینا سب کی سب تالیف قلب ہی کی تو مثالیں ہیں۔

یہ تھی وہ سیاست جس سے دس سال کے اندر اندر دس لاکھ مربع میل سے بھی زیادہ زمین پر خدائی پرچم لہرانے لگا اور ڈاکٹر حمید اللہ کے حساب سے روزانہ ۲۷۴ مربع میل کی بے نظیر سرعت کے ساتھ اسلامی مملکت میں اضافہ ہوتا رہا۔ اور جب رسول اللہ صلعم کا وصال ہوا تو تقریباً برکبیر پاک و ہند کے برابر علاقہ مسلمانوں کی آغوش میں آ چکا تھا۔ اور اس سیاست کے تربیت یافتہ اشخاص نے فتوحات کو ایشیا افریقہ اور یورپ تک نہایت قلیل عرصے میں پھیلا دیا۔

جناب حافظ غلام مرتضیٰ

چوتھی صدی ہجری میں عالمِ اسلامی کی مذہبی حالت

تاریخ اسلام میں چوتھی صدی ہجری کو جو اہمیت حاصل ہے اس کا اندازہ ان تصانیف سے ہوتا ہے جو مختلف ارباب قلم نے اس کی ثقافتی، اجتماعی اور ادبی سرگرمیوں کے نقطۂ نظر سے لکھی ہیں مثلاً فان کریمر نے اپنی کتاب میں صنعت و پیداوار کے متعلق جرمن زبان میں مفصّل حالات قلمبند کئے ہیں۔ اسی طرح پروفیسر مبارک نے عربی نثر بالخصوص مقامات کی نشوو ارتقاء کے اوپر اپنی کتاب النثر الفنی فی القرن الرابع میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ محمد امین بیگ نے حضارۃ الاسلام فی القرن الرابع کے عنوان سے ایک مبسوط کتاب لکھی جس میں دنیائے اسلام کی تہذیب و تمدّن پر مختلف پہلوؤں سے دلچسپ معلومات فراہم کی ہیں۔ لیکن جہاں تک اس صدی کی مذہبی حالت کا تعلق ہے غالباً اب تک کوئی مستقل تصنیف اس باب میں منظرِ عام پر نہیں آئی۔ حالانکہ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ اسلام میں مذہبی سرگرمیاں بہت تیز ہو گئی تھیں اور مختلف فرقے اپنے اپنے اصول کی ترویج و اشاعت میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کر رہے تھے۔ قلمرو اسلام کے اہم مراکز خصوصاً بغداد، بصرہ، نیشاپور اور مصر میں بڑے بڑے علماء، فقہاء اور محدثین کی یہ درسگاہیں قائم تھیں جہاں پر طالبان علم دور دراز کا سفر طے کر کے ان سے استفادہ کی غرض سے حاضر ہوتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی دیگر مذاہب کے لوگ مثلاً یہودی، نصاریٰ اور مجوس بھی جگہ جگہ پائے جاتے تھے جن کو اپنی مخصوص عبادات کے لئے پوری آزادی حاصل تھی۔

سیاسی اعتبار سے اس زمانہ میں مملکت اسلامی کے تار و پود بکھر چکے تھے اور خلافت عباسیہ کا شیرازہ تقریباً منتشر ہو چکا تھا کیونکہ خلافت عباسیہ کے دور اول میں جو ۱۳۲ھ سے شروع ہو کر خلیفہ متوکل باللہ (۲۳۲-۲۴۷ھ) کے عہد میں ختم ہوتا ہے، جو شان وحدت اور رابطۂ اتحاد موجود تھا وہ اس زمانے میں سراسر مفقود ہو گیا تھا۔ چنانچہ مختلف علاقوں میں مختلف اسلامی حکومتیں قائم ہو چکی تھیں۔ جو اپنے انتظامی اور فوجی معاملات میں خود مختار تھیں بعض مقامات پر محض شخصی حکومتیں تھیں مثلاً ۳۲۴ھ میں بصرہ پر ابن رائق کا قبضہ تھا، فارس علی بن بویہ کے زیر اثر تھا، اصفہان اور رَے وغیرہ میں ابو علی حسن بن بویہ کا تسلط تھا۔ موصل، دیار بکر اور دیار ربیعہ میں بنو حمدان کی حکومت تھی، مصر اور شام اخشیدیین کے قبضہ میں تھا افریقہ اور مغرب میں خلفائے فاطمیین حکمران تھے۔ خراسان اور ماوراء النہر پر آل سامان حکومت کرتے تھے۔ طبرستان اور جرجان پر دیلمیوں کا قبضہ تھا۔ خوزستان میں بریدی کا قبضہ تھا۔ بحرین، یمامہ اور ہجر قرامطہ کے زیر اثر تھے۔

عباسی خلیفہ کے ہاتھ میں صرف بغداد اور اس کے مضافات تھے اور درحقیقت یہاں بھی صرف خلیفہ کا نام تھا۔ کیونکہ معتصم باللہ کے بعد ترکوں کا اس قدر غلبہ ہو گیا تھا کہ خلیفہ انہیں کے ہاتھ میں مثل ایک کٹھ پتلی کے تھا جس کو جب تک چاہتے تخت خلافت پر باقی رہنے دیتے اور جب چاہتے اس کو قتل یا معزول کر کے دوسرا جانشین مقرر کر لیتے۔ اس کی ایک معمولی مثال خلیفہ القاہر باللہ (۳۲۰-۳۲۲) ہے جس کو مقتدر کے قتل کے بعد تخت خلافت پر بٹھایا اور پھر کچھ عرصہ کے بعد اس کی آنکھوں میں گرم سلائیاں ڈلوا کر گرفتار کر لیا گیا۔ اس سیاسی انتشار نے معاشرہ کے تمام شعبوں میں انتشاری کیفیت پیدا کر دی تھی اور دینی افکار بھی اس سے محفوظ نہ رہے تھے۔

چوتھی صدی ہجری کی مذہبی حالت پر تفصیلی بحث سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان مذاہب اور فرقوں کا اجمالی طور پر تعارف کرا دیا جائے جو اس زمانے میں دنیائے اسلام کے مختلف نواحی و گوشوں میں موجود تھے۔ عقائد کے اعتبار سے اس وقت بیشمار فرقے پائے جاتے تھے جن میں سے صرف مشہور فرقوں کا مختصر طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔

شیعہ یہ گروہ مختلف چھوٹے بڑے فرقوں پر مشتمل تھا جن سب کو چار میں محدود کیا جا سکتا ہے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ زیدیہ۔ اس ذیل میں تین فرقے شمار ہوتے تھے۔ ان کو زیدیہ اس لئے کہا جاتا تھا کہ یہ لوگ حضرت زید بن علی بن حسین بن علی بن ابو طالب کی امامت کے قائل تھے اور پھر ان کے بعد ان کے صاحبزادے یحییٰ کو اپنا امام سمجھتے تھے۔

۲۔ کیسانیہ۔ یہ لوگ دو فرقوں میں منقسم تھے اور یہ اصل میں مختار بن ابی عبید ثقفی کے پیرو تھے جس نے حضرت حسین بن علیؓ کا انتقام لیا تھا اور کربلا میں حضرت حسینؓ کے شہید کرنے والوں میں سے اکثر کو قتل کیا تھا۔ اسی مختار کو کیسان کہا جاتا ہے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ایک خادم کا نام کیسان تھا جس کے نام پر یہ فرقہ موسوم ہوا۔ یہ لوگ محمد بن الحنفیہ کی امامت کے قائل تھے اور اللہ تعالیٰ کی شان میں بدء کو جائز سمجھتے تھے۔

۳۔ امامیہ۔ اس ذیل میں پندرہ فرقے شمار ہوتے تھے جن میں سے بعض اپنی انتہا پسندی کی وجہ سے دائرہ اسلام سے خارج تھے۔ مثلاً کاملیہ۔ اس فرقے کا عقیدہ تھا کہ صحابہؓ کرام نے حضرت علیؓ کی بیعت ترک کرنے کی وجہ سے کفر کیا لہٰذا حضرت علیؓ کو لازم تھا کہ ان سے جنگ کرتے جس طرح آپ کو اہل صفین سے جنگ کرنا لازم تھا۔ چنانچہ ان کے نزدیک حضرت علیؓ بھی ان سے جنگ نہ کرنے کی وجہ سے (نعوذ باللہ) کافر ہو گئے۔

۴۔ غلاۃ۔ اس کے تحت مختلف فرقے تھے مثلاً بیانیہ، جناحیہ، منصوریہ اور خطابیہ ان لوگوں نے اپنے اماموں کو مخلوقیت کی حدوں سے بلند کر کے خالق کے مرتبے تک پہونچا دیا تھا۔ اس لئے اگرچہ خود کو اسلام کی جانب منسوب کرتے تھے مگر دراصل دائرہ اسلام سے خارج تھے۔ انہوں نے محرمات شرعیہ کو جائز کر دیا تھا۔ اور شریعت کے فرائض کو اپنے ذمے سے ساقط کر دیا تھا اور بھی بہت سی بدعتوں کے مرتکب تھے جو ان کی اصل تناسخ، تشبیہ، بدء اور رجعت کے عقائد تھے جیسا کہ امام شہرستانی

لکھتے ہیں:

وبدع الغلاۃ محصورۃ فی اربع التشبیہ والبدأ والرجعۃ والتناسخ (کتاب الملل والنحل صفحہ ۸)

غلات کی بدعت چار چیزوں میں محصور ہے اوّل تشبیہ دوسرے بدأ تیسرے رجعت چوتھے تناسخ۔

خوارج یہ فرقہ شراۃ، محکمہ اور حروریہ بھی کہلاتا تھا۔ اس کے اندر کل بیس فرقے داخل تھے جن میں سے بقول شہرستانی چھ مشہور تھے۔ (۱) الازارقہ (۲) النجدات (۳) الصفریہ (۴) العجاردہ (۵) الاباضیہ (۶) الثعالبہ

ان میں سے ہر فرقہ جزوی مسائل میں دوسروں سے مختلف تھا۔ البتہ اس امر پر سب کا اتفاق تھا کہ حضرت علی اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما دونوں (نعوذ باللہ) کافر تھے۔ اسی طرح جنگ جمل میں شریک ہونے والے اور دونوں حکم یعنی حضرت ابوموسیٰ اشعری اور عمرو بن العاص اور جو لوگ مسئلہ تحکیم پر رضامند ہوئے نیز جنہوں نے دونوں حکم یا ان میں کسی ایک کی صوابدید کے مطابق عمل کیا سب کے سب کافر تھے۔ یہ لوگ ظالم حاکم کے خلاف بغاوت کرنے کو واجب جانتے تھے اور سب کے سب معتزلہ کی طرح قرآن کریم کے مخلوق ہونے کے قائل تھے۔[1]

معتزلہ اس فرقے کا دوسرا نام قدریہ تھا۔ اس کے اندر بیس فرقے تھے جن میں سے ہر ایک باقی فرقوں کو کافر قرار دیتا تھا۔ ان سب کا اتفاق مندرجہ ذیل امور پر تھا۔

۱۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ کا انکار کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے نہ تو علم ہے نہ قدرت اور نہ حیات اور نہ دیگر صفاتِ ازلیہ۔

۲۔ یہ کہ ازل میں اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی نام تھا اور نہ ہی کوئی صفت تھی۔

۳۔ یہ کہ ظاہری آنکھوں سے رویت باری تعالیٰ محال ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ نہ تو خدا اپنی ذات کو دیکھ سکتا ہے اور نہ کوئی غیر اس کو دیکھ سکتا ہے۔

۴۔ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا کلام، اس کے اوامر و نواہی اور اخبار حادث ہیں اسی بنا پر قرآن کریم کو مخلوق کہتے تھے۔

۵۔ یہ کہ انسان اور دیگر حیوانات کے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہے بلکہ مخلوقات خود ہی اپنے اعمال و افعال پر قدرت رکھتے ہیں اور اس میں اللہ تعالیٰ کو کوئی قدرت یا اختیار حاصل نہیں ہے۔

۶۔ یہ کہ امت مسلمہ میں سے جو لوگ فاسق ہیں وہ کفر و ایمان کی درمیانی منزل میں ہیں نہ تو کافر ہیں اور نہ مومن۔

۷۔ یہ کہ بندوں کے وہ اعمال جن کا خدا نے نہ تو حکم دیا اور نہ ان سے منع فرمایا اس میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے نہیں ہے۔

---

[1] (مقالات الاسلامیین جلد اوّل از امام اشعری صفحہ ۱۰۸ و ۱۲۴)

اس فرقے کا بانی عام طور پر واصل بن عطاء کو خیال کیا جاتا ہے جس نے حضرت حسن بصریؒ سے مرتکب کبیرہ کے مسئلے میں اختلاف کیا تھا اور عامۃ مسلمین کے عقیدے کو ترک کر کے المنزلۃ بین المنزلتین کا عقیدہ اختراع کیا تھا۔ اس بدعت میں عمرو بن عبید بھی اس کا شریک تھا۔ اسی دن سے یہ دونوں اور ان کے متبعین معتزلہ کہلانے لگے اس کے بعد ان لوگوں نے معبد الجہنی اور غیلان الدمشقی کے عقیدۂ قدریت کو بھی اپنا لیا اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دینے لگے۔ چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں اس فرقے کی قیادت ابو علی الجبائی اور اس کے بیٹے ابو ہاشم الجبائی کے ہاتھوں تھی جن کے ناموں پر دو فرقے الجبائیہ اور البہشمیہ موسوم تھے۔

نجاریہ یہ فرقہ حسین بن محمد النجار کا پیرو تھا اس کے تحت بھی تین مختلف فرقے تھے برغوثیہ۔ زعفرانیہ اور مستدرکہ۔ یہ لوگ اپنے بعض اصول میں اہلسنت والجماعت کے موافق تھے مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے اعمال کا خالق ہے اور یہ کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہے نیز یہ کہ عالم میں کوئی چیز بھی بغیر خدا کے ارادے کے واقع نہیں ہوئی۔ لیکن بعض دیگر اصول میں معتزلہ کے ہمنوا تھے مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ کا انکار کرنا، رویت باری کا محال قرار دینا اور کلام اللہ کو حادث ماننا۔ اس کے علاوہ ان کے بعض مخصوص عقائد تھے مثلاً ان کے نزدیک ایمان کی تعریف ہے اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول اور اس کے متفق علیہ فرائض کو جاننا، اس کو ماننا اور زبان سے اقرار کرنا۔ پس اگر کوئی شخص قیام حجت کے بعد ان میں سے کسی بات کو نہ جاننے یا جاننے کے بعد اقرار نہ کرے تو وہ کافر ہے۔ اور ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان کے اندر زیادتی ہو سکتی ہے۔ لیکن نقصان نہیں ہو سکتا وغیرہ وغیرہ

جہمیہ یہ لوگ جہم بن صفوان کے پیرو تھے جو کہ اعمال پر اجبار اور اضطرار کا قائل تھا اور جملہ استطاعات کا منکر تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ایمان صرف خدا کی معرفت کا نام ہے اور اس سے ناواقفیت ہی کفر ہے۔ وہ کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کو کسی عمل کا اختیار نہیں اور اعمال کی نسبت مخلوق کی طرف صرف بر سبیل مجاز ہوا کرتی ہے۔ جیسے یہ کہا جائے کہ آفتاب غروب ہو گیا۔ نیز اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو حیّ، عالم یا مرید کہنے سے احتراز کرتا تھا اور کہتا تھا کہ میں خدا کو ان صفات سے متصوف نہ کرونگا جن کا اطلاق ماسوا پر ہو سکتا ہے البتہ اس کو موحد، قادر، خالق اور فاعل کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ صفتیں صرف خدا ہی کے ساتھ مخصوص ہیں معتزلہ کی طرح یہ فرقہ بھی کلام اللہ کو حادث مانتا تھا اور خدا کے متکلم ہونے کا منکر تھا۔ تقریباً اسی قسم کے عقائد دو دیگر فرقوں بکریہ اور ضراریہ کے تھے۔

کرامیہ اس فرقے کا پیشوا ابو عبداللہ محمد بن کرام تھا۔ اس نے اپنے پیروؤں کو خداوند کریم کی تجسیم کی جانب دعوت دی اور یہ عقیدہ اختیار کیا کہ معبود ایک جسم ہے جس کے لئے زیریں حصّہ کی طرف سے اور جس جہت سے وہ عرش سے ملتا ہے۔ ایک حد اور انتہا ہے۔ یہ عقیدہ ثنویہ کے قول کے مشابہ ہے۔ کیونکہ ان کا معبود بھی جسے وہ نور

کہتے ہیں اس جہت سے منتہی ہوجاتا ہے جدہر سے وہ کلام سے ملتا ہے۔ اگرچہ دیگر پانچ جہتوں سے اس کی انتہا نہیں ہے۔ ابن کرام نے اپنی بعض کتابوں میں معبود کو جوہر بتایا ہے جیسا کہ نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر ہے۔ نیز اس نے ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کو مس کرتا ہے اور یہ کہ عرش اس کا مقام ہے۔ ان لوگوں کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ ان کا معبود "محل حوادث" ہے اسی طرح اور بھی خرافات ان کے عقائد میں داخل تھے جن کی بنا پر یہ فرقہ مشبّہہ کی فہرست میں شمار کیا جاتا ہے۔

اہلسنت والجماعت زیر بحث صدی میں اہلسنت والجماعت عام طور پر دو گروہ میں منقسم تھے اوّل فقہا کے پیرو دوم محدثین کے پیرو۔ فقہاء میں انہیں چاروں اماموں کے ماننے والے تھے جن کے مذاہب پر آج بھی تمام عالم اسلامی کاربند ہے اور وہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔ ان بزرگوں کے یہاں فقہی احکام کی بنیاد قرآن، سنت، اجماع اور قیاس پر ہے۔ محدثین اس وقت عموماً داؤد بن علی ظاہری کے پیرو تھے جس نے اپنے مذہب کی بنیاد انکار قیاس پر رکھی تھی اور فقہی مسائل میں قرآن وحدیث کے ظاہری مفہوم کو تعلیل عقلی پر ترجیح دیتا تھا اسی لئے اس کے پیرو ظاہریہ کہلائے۔ بعض مقامات پر ان کو داؤدیہ بھی کہا جاتا تھا۔ ۲۷۰ھ میں داؤد ظاہری کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے محمد نے اس مذہب کی نشر واشاعت کی اور بالآخر اس کا بھی ۲۹۷ھ میں انتقال ہوگیا تھا۔

اب تک گفتگو صرف اسلامی فرقوں اور ان کے عقیدوں کے متعلق تھی۔ آئندہ سطروں میں ان مشہور غیر اسلامی مذاہب اور ان کے مختلف فرقوں کی ایک ہلکی سی جھلک پیش کی جاتی ہے جو اس وقت عالم اسلامی کے مختلف حصوں میں پائے جاتے تھے۔ اختصار کے خیال سے ان کی عبادات اور مذہبی رسوم کو قصداً حذف کر دیا گیا۔

یہود چوتھی صدی ہجری میں بقول امام شہرستانی یہودیوں میں ستر سے زیادہ فرقے پائے جاتے تھے لیکن ان کے اندر دو بڑے گروہ تھے۔

۱۔ عانانیہ۔ یہ لوگ عانان کی جانب منسوب تھے جو توحید، عدل اور نفیِ تشبیہ کا قائل تھا۔ غالباً انہیں لوگوں سے اسلام کے بدعتی فرقوں نے تعطیل اور قدریت سیکھی۔

۲۔ **اشمعیثیہ** اس گروہ کا پیشوا اشمعیت تھا جو برخلاف عانانیہ کے تشبیہ کا قائل اور توحید وعدل کا منکر تھا۔ جمہور یہود انہیں دو شخصوں کے مذاہب پر تھے۔ ان کے علاوہ جو دوسرے مخالف فرقے تھے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے

۳۔ جالوتیہ۔ اس فرقے کا بانی راس جالوت تھا جس نے تشبیہ کے باب میں کچھ اضافہ کیا چنانچہ اس کا عقیدہ تھا کہ اس کا معبود ایک معمر شیخ ہے جس کے بال سفید ہو چکے ہیں۔

۴۔ فیومیہ۔ یہ فرقہ ابوسعید الفیومی کی طرف منسوب تھا۔ یہ لوگ تورات کی حروف مقطعات کے اعتبار سے تفسیر کرتے تھے جس طرح اسلام میں فرقہ باطنیہ کے پیرو کیا کرتے تھے۔

۵۔ سامریہ ۔ یہ لوگ شریعت یہود کی بہت سی باتوں کے منکر تھے اور یوشع بن نون کے بعد دوسرے انبیاء کرام مثلاً حضرت داؤد، سلیمان، ذکریا اور یحییٰ علیہم السلام کی نبوت کے بھی قائل نہ تھے۔

۶۔ عکبریہ ۔ ان کا مقتدا ابوموسیٰ بغدادی عکبری تھا۔ یہ لوگ مسئلہ سبت اور تورات کی تفسیر کے بارے میں دیگر یہودی فرقوں سے اختلاف رکھتے تھے۔

۷۔ اصفہانیہ ۔ بعض لوگ ان کو علیسویہ بھی کہتے تھے۔ یہ فرقہ ابوعیسیٰ اصفہانی کی جانب منسوب تھا جس نے نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ اس کا قول تھا کہ وہ آسمان پر چڑھ گیا تھا اور اس کا سر (نعوذ باللہ) پروردگار عالم کو مس کر گیا تھا۔ اور کہتا تھا کہ اس نے آسمان پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی اور آپ پر ایمان لایا۔

۸۔ عراقیہ ۔ یہ فرقہ تہواروں کے اوقات اور ان کی مدت کے بارے میں خراسان کے یہودیوں سے اختلاف کرتا تھا۔ یہ لوگ مہینوں کی پہلی تاریخ چاند نکلنے کے روز کو شمار کرتے تھے حالانکہ دوسرے فرقے دنوں کے حساب اور شمار سے پہلی تاریخ مانتے تھے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الآثار الباقیہ از ابوریحان بیرونی)

۹۔ شہرستانیہ ۔ اس فرقے کا پیشوا شہرستان تھا جس کا خیال تھا کہ تورات سے اسّی آیتیں ضائع ہوگئیں اور اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ تورات سے ظاہری معنی کے علاوہ ایک باطنی مفہوم بھی نکلتا ہے۔

۱۰۔ مالکیہ ۔ اس کا مقتدا مامان کا شاگرد مالک تھا۔ ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ یوم قیامت میں صرف انہیں مردوں کو زندہ کریگا جن کے خلاف انبیاء کرام اور آسمانی کتابوں کی حجت موجود ہوگی۔

۱۱۔ مغاربہ ۔ یہ لوگ شنبہ کے دن سفر کرنے اور ہانڈیوں میں کھانا پکانے کو برخلاف دیگر فرقوں کے جائز سمجھتے تھے

۱۲۔ تولہ طیتیہ۔ یہ فلسطین کے یہودی تھے جو از روئے احترام حضرت عزیز علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا کہتے تھے۔ جیسے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اللہ کہا جاتا ہے۔

۱۳۔ ربانیہ ۔ قدر کے مسئلہ میں اس فرقے کا وہی عقیدہ تھا جو اسلام میں معتزلہ کا تھا۔ یہ فرقہ طہارت کے بارے میں اس قدر متشدد تھا کہ اگر حائضہ عورت تہ بتہ رکھے ہوئے کپڑوں میں سے کسی ایک کو بھی چھوئے تو سب کپڑوں کا دھونا واجب ہوجاتا ہے۔

نصاریٰ

نصاریٰ بہتّر فرقوں میں منقسم تھے جن میں سے مشہور تین تھے۔

۱۔ ملکانیہ ۔ یہ لوگ ملک الروم کی جانب منسوب ہیں۔ چنانچہ روم اور اس کے اطراف میں اسی فرقے کے لوگ بستے تھے ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ تین معانی کے مجموعے کا نام ہے باپ، بیٹا اور جوہر یعنی روح القدس

۲۔ نسطوریہ ۔ یہ فرقہ ایک شخص نسطور نامی کی جانب منسوب ہے۔ شام، خراسان اور عراق کے اکثر نصاریٰ نسطوری تھے۔ ان کا بھی یہی قول تھا کہ اللہ تین معانی کے مجموعے کا نام ہے چنانچہ اللہ تین کا ایک اور ایک کا تین ہے۔

۳۔یعقوبیہ۔ یہ لوگ زیادہ تر قبطی تھے اور مصر کے اطراف میں پائے جاتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ واحد اور قدیم ہے۔ شروع میں نہ وہ جسم تھا اور نہ انسان اس کے بعد جسمانیت اختیار کی اور انسان بن گیا۔

ابوزید بلخی نے نصاریٰ کے اندر بعض دوسرے فرقے بھی شمار کئے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

۴۔قولیہ۔ اس فرقے کا خیال تھا کہ اللہ ایک ہے اور اس کا علم اس کے ساتھ قدیم ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام باعتبار رحمت کے اس کے بیٹے ہیں جس طرح ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اللہ کہا جاتا ہے۔

۵۔مرقونیہ۔ ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ حضرت مسیح ہر روز ان پر ایک مرتبہ طواف کرتے ہیں

۶۔ بربرذعانیہ۔ اس فرقے کا عقیدہ تھا کہ حضرت مسیح ہی مُردوں کو ان کی قبر سے اٹھائیں گے اور ان کا حساب کتاب کرینگے۔ اسی طرح اور بھی بعض فاسد عقیدے رکھتے تھے۔

ان فرقوں میں سے مدکانیہ۔ نسطوریہ اور یعقوبیہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ان کا معبود تین اقانیم سے مرکب ہے (اقنوم بمعنی شخص اور اصل) اور یہ تینوں اقانیم دراصل ایک ہی چیز ہیں۔ اور وہ جوہر قدیم ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ باپ اور بیٹا اور روح القدس ایک خدا ہیں۔ ان کا خیال تھا۔ کہ بیٹا آسمان سے نازل ہوا۔ اور حضرت مریم علیہا السلام کے جسم کو بطور زرہ کے پہن لیا۔ اس کے بعد لوگوں میں ظاہر ہو کر مردوں کو زندہ اور بیماروں کو اچھا کرنے لگا اور ان کو غیب کی خبریں بتانے لگا۔ بعد ازاں وہ قتل کیا گیا پھر قبر سے تین دن کے بعد نکلا اور اپنے حواریوں میں سے کچھ لوگوں کے سامنے ظاہر ہوا۔ اس کے بعد آسمان میں چڑھ گیا اور اللہ تعالیٰ کے داہنے جانب بیٹھ گیا۔ یہاں تک ان کے عقائد میں اتحاد و اتفاق ہے لیکن اس کے بعد تعبیرات اور اسباب کے بارے میں ان میں بہت زیادہ اختلاف ہے یہاں تک کہ شاید دو فرد بھی کسی ایک رائے پر متفق نہیں پائے جا سکتے جیسا کہ ابوزید بلخی لکھتا ہے۔

واعلم انہ لامذھب اکثر اختلافا فی العبادۃ من النصاریٰ حتیٰ لایکاد یوجد منھم اثنان علیٰ قول واحد (کتاب البدء والتاریخ الجزء الرابع صفحہ ۴۵)	جاننا چاہئے عیسائیوں سے زیادہ عبادت کے معاملہ میں کثیر الاختلاف کوئی مذہب نہیں ہے، چنانچہ دو عیسائی بھی کسی ایک قول پر متفق نہیں ملیں گے۔

چنانچہ بعض لوگوں کا خیال تھا کہ ذات قدیم ہے اور وہ تین اقانیم سے مرکب ہے جن میں سے ہر اقنوم ایک خاص جوہر ہے۔ ان تین اقانیم میں سے ایک باپ ہے جو مولود نہیں اور دوسرا بیٹا جو کسی کا والد نہیں اور تیسرا جوہر روح ہے جو باپ اور بیٹے کے درمیان لوٹتی رہتی ہے۔ ان کا یہ بھی گمان تھا کہ بیٹا ہمیشہ سے مولود رہا ہے اور باپ ہمیشہ سے والد رہا ہے نکاح اور تناسل کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس طرح جیسے کہ آفتاب کی روشنی کا تولد ذات آفتاب سے اور آتش کی سوزش کا تولد آتش سے ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی باہمی اختلاف تھا کہ حضرت مسیح کی ذات بسیط ہے یا مرکب۔ بعضوں کا خیال تھا کہ لاہوت اور ناسوت سے مرکب ہے اور بعض دوسروں کے نزدیک

بسیط۔ اوّل الذکر رائے میں پھر اختلاف تھا کہ کون سی جنت لاہوتی ہے اور کون ناسوتی۔ اسی قسم کے نظری اختلافات پر ان کے عقائد مشتمل تھے۔

مجوس ان کے اندر بھی مختلف فرقے پائے جاتے تھے مثلاً زردشتیہ، زُروانیہ، بھافرندیہ اور خرمیہ وغیرہ۔ یہ لوگ آگ، سورج، چاند اور ستاروں کی پرستش کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ خدا (یزداں) نے اہرمن کو پیدا کیا اور کائنات عالم کا انتظام یزداں اور اہرمن دونوں کے ہاتھ میں ہے البتہ یزداں بھلائیوں کا فاعل ہے اور اہرمن برائیوں کا۔ بعض دوسروں کی رائے ہے کہ خداوند کو ایک خراب خیال پیدا ہوا تو یہ شریر اور خبیث ذات (اہرمن) بغیر اس کے ارادے کے ظہور پذیر ہوئی۔ ان میں سے جو خاص فرقہ زردشتیہ تھا وہ زردشت کی نبوت کا قائل تھا اور تین دوسرے پیغمبروں کا بھی جو اس کے بعد پیدا ہوئے اور یہ لوگ اس کی کتاب اوستا کو آسمانی کتاب سمجھ کر پڑھا کرتے تھے۔ یہ لوگ آگ کی اس لئے تعظیم کرتے تھے کہ وہ عناصر میں سب سے زیادہ عظمت رکھتی ہے۔ بعضوں کا عقیدہ تھا کہ آگ اللہ کے نور سے بنی ہے اور بعض دوسروں کے نزدیک آگ خداوند کا جزو ہے۔ (باقی)

محمد حنیف ندوی

حسینؓ ابنِ علیؓ کا صدق و صفا

فکر و کردار کی تاریخ میں ہمیشہ دو طرح کی شخصیتیں رہی ہیں ایک وہ کہ جنہوں نے حالات کی سازگاریوں کے ساتھ کوئی سمجھوتہ نہیں کیا وقت کی دھاروں کی پرواہ نہیں کی اور جب تک زندہ رہے کچھ اصولوں اور نصب العینوں کی خاطر زندہ رہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کی موت محض اس وجہ سے واقع ہوئی کہ یہ جن تصورات کے علم بردار تھے وہ زمانہ کی چشم قہر آلود کے لئے ناقابلِ برداشت تھے۔ دوسری قسم ان لوگوں کی تھی جنہوں نے فکر و تصوّر اور کردار و عمل میں تفریق کی اور اپنے عقیدہ و ایمان کو ہر طرح کی آزمائش سے محفوظ رکھنے کی سعی کی۔

اوّل الذکر گروہ میں عمل و استقامت کے وہ کوہِ گراں داخل ہیں کہ انتہائی وحشیانہ مظالم بھی جن کے پائے استقلال میں لغزش نہ پیدا کرسکے اور انسانی قلب و ضمیر کو شرما دینے والی ہولناکیاں بھی جن کو اپنے مقام سے نہ ہٹا سکیں۔ تاریخِ انسانی کی یہ وہ عظیم المرتبت شخصیتیں ہیں کہ جنہوں نے شرف و بزرگی کا ایک نمونہ قائم کیا اور آنے والی نسلوں کے لئے ایسے نقوش چھوڑے کہ جن کی براقی پر آفتاب شرمندہ ہے اور جو اس لائق ہیں کہ رہتی دنیا تک طالبانِ حق و صداقت کے دلوں کو روشن کرتے رہیں۔ اس گروہ کے سید و سرخیل اور سیرت و عمل کے گل سرسبد حضرت حسینؓ ہیں۔ اُنہوں نے صدق و صفا اور ایثار و قربانی کی ایسی تابناک مثال پیش کی کہ تاریخ کو جس کا مثنیٰ پیش کرنے میں ہمیشہ دشواریاں پیش آئیں گی۔

کربلا کے حزنیہ نے خاندانِ رسول کی بالعموم اور سیدنا حسینؓ کی بالخصوص جو تصویر کھینچی ہے ان سے ان کے کردار کے خدوخال اس طرح نمایاں ہوتے ہیں کہ کوئی سنگدل سے سنگدل انسان بھی انکار نہیں کرسکتا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا ان پر کس درجہ اثر تھا شریعت سے ان کی وابستگی کا کیا عالم تھا اور محض اس سانحہ کی بدولت معلوم ہوتا رہے کہ کیسے کیسے نازک مراحل میں اُنہوں نے صدق و صفا کے اعلیٰ معیاروں کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس اعتبار سے گویا اس شر میں بھی خیر کا یہ پہلو نمایاں ہے۔ کہ اس سے ان کے کردار و عمل کے اصلی جوہر نظر بصر کے سامنے آتے ہیں۔ اور عشاق شہادت کے دیدہ و دل کو تسکین و طمانیت کی دولت سے مالا مال کرتے ہیں۔

آئیے تھوڑی دیر کے لئے ان واقعات کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ حضرت حسینؓ نے اس حزنیہ میں شروع سے لے کر آخر تک جو طرزِ عمل اختیار کیا اس میں اسلام کی اعلیٰ قدروں کا کہاں تک خیال رکھا گیا۔ اس دَور میں جب کہ دنیا کے

جذبے پلٹ آئے تھے اور جب اسلام کو پھر سے نافذ کرنے کا ولولہ سرد پڑ گیا تھا۔ جب کہ چاروں طرف جوڑ توڑ اور سیاسی استحکام کے لئے سازشوں کے جال بچھ رہے تھے اور ملوکیت اسلام کے روحانی عنصر کو آہستہ آہستہ ختم کر دینے کے درپے تھی۔ جب دولت کی کثرت اور وظائف کی تقسیم نے زبانوں پر مُہر لگا دی تھی۔ اور حق گوئی وحق کوشی کے لئے بہت کم گنجائش رہ گئی تھی کہ باطل کی راہ روک سکے اور اس کے قلعوں پر حملہ آور ہو سکے۔ اس وقت اُنہوں نے کیا خدمات انجام دیں کیونکہ شریعت کی ساکھ اور وقار کو زندہ کیا اور کس طرح نامساعد حالات میں بھی صدق وثبات کے پاکیزہ اصولوں پر آنچ نہ آنے دی۔ اس ضمن میں سب سے زیادہ قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ جنابِ حسین یزید کو برسرِ حق نہیں سمجھتے تھے اور ان کی نہایت دیانتدارانہ یہ رائے تھی کہ مسلمانوں کی سربراہی کا حق ایسے لوگوں کو نہیں سونپا جا سکتا جو اسلام پر پوری طرح عمل پیرا نہ ہوں۔ جو قیصر وکسریٰ کی سنتِ استبداد کو تو اپنائیں۔ مگر خلافت کی روحانی اقدار کو سمجھنے کی مطلق صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ اس عقیدہ سے ان کو کوئی چیز منحرف نہ کر سکی یعنی نہ ترغیب کے حربے ہی اس سلسلے میں کامیاب ہوئے اور نہ تخویف کے خطرات ان کی قوتِ ایمانی کو متاثر کر سکے حالانکہ اگر وہ چاہتے تو اپنے لئے اہلِ دنیا کا وطیرہ اختیار کر سکتے تھے اور ان مصائب ومحن سے آسانی کے ساتھ اپنے کو بچا سکتے تھے کہ جو بالآخر آپ کی شہادت پر منتج ہوئے۔

اس حقیقت پر بھی غور کیجیے کہ اُنہوں نے اپنی خلافت کے لئے اس وقت تک کوئی جدوجہد نہیں کی اور مصلحت عامہ کے خلاف کوئی قدم نہیں اُٹھایا۔ کہ جب تک اہلِ عراق کے خطوط پے درپے نہیں آئے اور ان کو مجبور نہیں کیا گیا کہ غدارا آپ فسق وفجور کے خلاف صف آرا ہوں اور عدل وانصاف کی حمایت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوں۔ ہم آپ کے ساتھ ہیں۔ اور حق وعدل کی اس لڑائی میں آپ کا پورا پورا ساتھ دیں گے۔ حضرت حسین اگر چاہتے تو مکّہ میں رہ کر کوفہ والوں کی اس وفاداری سے فائدہ اُٹھا سکتے تھے۔ اور نہایت اطمینان کے ساتھ یزید کی حکومت کا تختہ اُلٹ سکتے تھے۔ مگر اُنہوں نے سازش کا یہ طریق اختیار نہیں کیا۔ کیونکہ یہ راہ صدق وصفا کے تقاضوں کے منافی تھی۔ مزید برآں خاندانِ نبوت سے اس امر کی توقع ہی کب تھی کہ اس کا کوئی فرد جلیل نبوت کے لطائف پر سیاست کے حیل کو ترجیح دے گا۔ آپ کو اگرچہ مکّہ میں ٹھہر کر حالات کا رُخ پھیرنے کا مشورہ دیا گیا۔ مگر آپ نے نہ مانا۔ اور آپ کا قافلہ بہر حال چل کھڑا ہوا۔ قافلہ ابھی راستے ہی میں تھا کہ ہانی اور مسلم بن عقیل کی شہادت کی اطلاع آپ کو ملی۔ اور بتایا گیا کہ کوفہ والوں نے غداری کی ہے۔ اور اب ان کی تلواریں یزید کے ساتھ ہیں۔ آپ کے ساتھ نہیں۔ یہ واقعہ ایک آدمی کی ہمّت پست کر دینے کے لئے کافی تھا۔ لیکن اس سے حضرت حسین کے عزم وثبات پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ آپنے برابر آگے بڑھنے اور حالات کو بچشمِ خود دیکھنے پر اصرار کیا۔ البتہ اپنے ساتھیوں سے برملا کہہ دیا کہ تم میں سے جو شخص لوٹنا چاہے وہ بلا تامل لوٹ جائے، ہماری جانب سے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔ یہ ہے وہ حوصلہ اور صداقت جس کا وجود صرف ان ہستیوں میں پایا جا سکتا ہے جو ہر ہر مقام اور مرحلہ پر اُسوۂ حسنہ کی پیروی کو ضروری خیال

کرتی ہیں اور کامیابی وکامرانی کو صرف اس نکتہ میں منحصر جانتی ہیں کہ کسی قیمت پر بھی کسی شخص پر زیادتی نہ ہونا چاہیئے۔

قافلۂ نبوت ابھی راستے ہی میں تھا اور کربلا میں پہنچ نہیں پایا تھا کہ ایک شخص نے آگے بڑھ کر پیش کش کی آپ کربلا کے بجائے ہماری طرف کا رُخ کیجئے۔ اور ہمارے پہاڑ "آجا" پر چل کر خیمہ زن ہو جائیے۔ یہ وہ پناہ گاہ ہے کہ جس نے بڑے بڑوں کے منہ پھیر دئیے۔ جس کو بڑے بڑے حمیری اور غسانی بادشاہوں کے عزائم بھی متحیر نہیں کرسکے اور یہاں کے رہنے والے دس ہی دن کے اندر بیس ہزار انسان آپ کے گرداگرد جمع کردینے کی اہلیت رکھتے تھے۔ آپ نے فرمایا اس پیش کش کا شکریہ، مگر میں چونکہ حُـر کے لوگوں سے ان کی نگرانی میں چلنے کا عہد و پیمان کرچکا ہوں لہذا اس سے پھر نہیں سکتا۔ سبحان اللہ! اس وقت جب پورا کنبہ خطرے میں ہے۔ شہادت کے اندیشے قوی تر ہیں۔ اور بظاہر بچ نکلنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی، وعدہ کا اتنا پاس اور عہد و پیمان کی اس درجہ رعایت اس پر حضرت حسینؓ کے سوا اور کون قادر ہو سکتا ہے۔ اور ان کے سوا اور کون اپنی جان کو جوکھوں میں ڈال کر بھی اسلام کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے کی جرأت کرسکتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ حیران کن واقعہ سُنئے۔ جب کربلا میں گھمسان کا رن پڑ رہا تھا اور جان نثارانِ خاندانِ نبوت ایک ایک کرکے کٹ رہے تھے اور شہادت کے جام پر جام لنڈھا رہے تھے جب ایک ایک لڑنے والے کی شدید ضرورت تھی۔ اور کسی فرد کو بھی زندہ رہنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی تھی۔ ایک شخص ضحاک نامی آپ کے سامنے آیا اور کہنے لگا اے نواسۂ رسول آپ کے حافظے سے یہ بات نکلی نہ ہوگی کہ میں نے اس شرط پر آپ کا ساتھ دیا تھا کہ جب تک لڑنے کی سکت پاؤں گا اور جب دیکھوں گا کہ مجھ میں لڑائی کی طاقت نہیں رہی، لڑائی سے دست کش ہو جاؤں گا۔ اکیلا اس شرط کے مطابق مجھے لوٹ جانے کی اجازت ہے۔ آپ نے فرمایا بے شک تمہاری یہی شرط تھی اگر بھاگ سکتے ہو تو ضرور بھاگ جاؤ، میری طرف سے اجازت ہے ضحاک نے یہ سنا اور اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر میدانِ جنگ سے فرار ہو گیا۔ کیا کوئی فوج اس کی اجازت دے سکتی ہے۔ اور کسی دنیاوی ریاست کا کوئی سپہ سالار اپنے سپاہیوں سے اس نوع کا معاملہ روا رکھ سکتا ہے۔ مگر حسین جس تصوّر کے لئے لڑ رہے تھے، وہ دوسرا ہی تصوّر تھا۔ اس میں فتح و شکست سے زیادہ اس بات کو اہمیّت حاصل تھی کہ کہیں کسی سچائی کا خون تو نہیں ہوا۔ اور بندوں کے ان حقوق میں رخنہ اندازی نہیں کی گئی ہے جو ان کو شریعت نے بخش رکھے ہیں۔ اور جن کی حفاظت و نگرانی بحیثیت نائبِ رسول کے خود ان کے ذمہ ہے۔

واقعات کی اس ترتیب سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت حسینؓ کی سب سے بڑی کامیابی اس نمونے میں مضمر ہے جو اُنہوں نے قائم کیا۔ کہ نازک سے نازک مواقع اور پیچیدہ سے پیچیدہ حالات میں بھی دین کے روحانی تقاضوں سے غافل نہیں ہونے پائے۔ اور جان دے دی مگر کسی غلط بات سے تعاون نہیں کیا اس طرزِ عمل نے تو عاجل قسم کے

دنیاوی فائدے حاصل نہیں ہو پاتے۔ مگر اس میں کیا شبہ ہے کہ ملوکیت واستبداد کی تاریخ میں ان کا نام ہمیشہ ایک مردِ حق آگاہ، ایک ایسے شہید کی حیثیت سے زندہ رہے گا کہ جس کی عزیمت وثبات اور صدق وصفا نے اسلامی اقدار کو از سرِ نو زندگی بخشی۔ یہ ممکن تھا کہ حضرت حسینؓ اپنے عزیزوں اور عقیدت مندوں کے مشوروں کو مان لیتے اور مکہ میں رہ کر اموی شان وشکوہ کو ملیا میٹ کرنے کی بوقلموں تدبیریں اختیار کرتے یہی نہیں یہ بھی عین ممکن تھا کہ ان تدبیروں میں وہ کامیابی وکامرانی سے بھی ہم کنار ہو جاتے۔ مگر اس صورت میں کردار وسیرت کی تاریخ میں ان کے لئے کوئی جگہ نہ ہوتی۔ (بشکریہ ریڈیو پاکستان)

رئیس احمد جعفری (ندوی)

آغا خاں

آغا خاں بڑی دل آویز اور سحر طراز شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی امارت کے افسانے زبان زد خاص و عام ہیں، ان کی قیادت کے کارنامے مسلمانانِ ہند و پاکستان کی تاریخ کا ایک ناقابلِ فراموش باب ہیں، ان کی مجلس آرائیوں شیوابیانیوں اور خوش ادائیوں کا چرچا بزم و انجمن کا ایک دلچسپ موضوع ہے، ان کی خوش باشی اور نشاط اندوزی اپنی مثال آپ تھی، وہ لندن کے مکین، پیرس کے شہری، سوئٹزرلینڈ کے متوطن تھے، لندن میں ملکہ وکٹوریہ سے لے کر ملکہ ایلزبیتھ تک ان کے عزیزانہ تعلقات رہے، پیرس کی اونچی سوسائٹیوں میں ہاتھوں ہاتھ لئے جاتے رہے، جینوا میں وہ مجلس اقوام کے صدر کی حیثیت سے بڑے دبدبہ کی زندگی بسر کرتے رہے، لیکن وہ ایک لمحہ کے لئے بھی وہ اسلام کی سربلندی اور مسلمانانِ ہند و پاکستان کی فلاح و بہبود کی فکر سے غافل نہیں رہے، عقائد کے اعتبار سے وہ عام مسلمانوں سے بعید ترین علاقہ رکھتے تھے، لیکن جذباتی اعتبار سے وہ عام مسلمانوں کی ملی انفرادیت پر اپنا سب کچھ قربان کر دینے کو تیار رہتے تھے، ان کے مذہبی عقائد اور سیاسی افکار و خیالات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، لیکن عامۂ مسلمین کے ساتھ ان کا خلوص، ان کی بے لوثی، ان کا جذبۂ خدمت شک و شبہ سے بالا ہے۔

متحدہ ہندوستان کے مسلمانوں نے جب ہندو استیلا سے پریشان ہو کر جداگانہ انتخاب کی ضرورت محسوس کی، تو آغا خاں اس تحریک اور اس مطالبہ میں پیش پیش تھے۔ مسلمانوں نے اپنی قومی اور ملّی انفرادیت کے حفظ و بقا اور اپنے حقوق و تحفظ کے لئے ایک مستقل اور جداگانہ سیاسی ادارے کی ضرورت محسوس کی، تو مسلم لیگ کے بانیوں میں آغا خاں کا نام سرفہرست نظر آتا ہے۔ ایم۔ اے۔ او کالج کو جب مسلم یونیورسٹی بنانے کی تحریک شروع ہوئی اور حکومت ہند نے یہ طعنہ دیا کہ یونیورسٹی چلانے کے لئے تمہارے پاس روپیہ کہاں ہے؟ تو آغا خاں کی غیرت ملّی جوش میں آئی، انہوں نے مولانا شوکت علی کو ساتھ لیا، خود ایک رقم خطیر چندہ میں دی، گلے میں جھولی ڈالی، اور ہندوستان کے طول و عرض میں اپنی قوم اور ملت کے لئے بھیک مانگنے نکل کھڑے ہوئے، اور حسب ضرورت رقم فراہم کر کے دم لیا، تحریک خلافت میں اپنے مذہبی عقائد کے باعث وہ کوئی عملی حصّہ نہ لے سکے، لیکن وفدِ خلافت کو یورپ میں انہوں نے جو بیش بہا مالی اور اخلاقی امداد دی، اس سے کون انکار کر سکتا ہے؟ نہرو رپورٹ میں جب مسلمانوں کے حقوق پر چھاپہ مارنے کی کوشش کی گئی، تو وہ آغا خاں تھے جنہوں نے مسلم کانفرنس قائم کی، مختلف الخیال مسلمانوں کو مجتمع کیا، اور ایک متحدہ اور مشترکہ محاذ کانگرس اور برطانوی پالیسی کے

خلاف قائم کیا۔ پھر ۱۹۳۱-۳۲ء کی گول میز کانفرنس میں انہوں نے مسلمانوں کی ملی انفرادیت اور اس کے تحفظ کے لئے جوشاندار جد وجہد کی، ساتھ ہی ساتھ مشترک (مفاد) معاملات ومسائل میں جس عالی حوصلگی اور بلند ظرفی کا ثبوت دیا اس کی ثناء صفت انگریزی سے میکڈانلڈ نے کی، تو گاندھی جی اور سروجنی دیوی بھی اس کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

آغا خاں کی قومی اور بین الاقوامی حیثیت پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے، اس مضمون میں ان کی اس حیثیت سے قطع نظر کرکے ان کی ذہانت، نکتہ سنجی، حاضر جوابی، اور جذبۂ ملی سے متعلق چند واقعات پیش کروں گا، جو اب تک کسی توصیفی یا تعزیتی مضمون میں نظر سے نہیں گزرے۔

۱۔ جذبۂ ملی

پہلے وفد خلافت (لندن) کے ایک رکن شیخ مشیر حسین قدوائی بیرسٹرایٹ لا بیان کیا کرتے تھے کہ گو مذہبی حیثیت سے آغا خاں کو مسئلہ خلافت سے کوئی تعلق نہ تھا مگر وہ اکثر ہمارے ہوٹل تشریف لایا کرتے تھے اور بہت مفید و صائب مشورے دیا کرتے تھے، صرف یہی نہیں وفد کی مالی امداد بھی بغیر کسی تشہیر واعلان کے انہوں نے دل کھول کر کی، کئی دفعہ ایسا ہوا وہ آئے، بیٹھے، باتیں کیں اور جاتے وقت نوٹوں کی گڈیاں جیب سے نکالیں اور چپ چاپ رکھ کر چلے گئے۔

شیخ مشیر حسین مرحوم، شیخ صادق حسن ٹائپ کے آدمی تھے، یعنی:

جو دل میں وہ زبان پر، اللہ جانتا ہے

وہ لگی لپٹی رکھنے کے قائل نہیں تھے، یہی وجہ ہے کہ گاندھی جی، علی برادران، خلافت، کانگرس، ہر جگہ اور ہر ایک سے وابستہ رہے، لیکن جب کوئی بات بری لگی، کھری کھری سنائی اور الگ ہوگئے، لیکن آغا خاں کے جذبۂ ملی کے ہمیشہ مداح اور ثنا خواں رہے۔

۲۔ ایک ہزار کا نوٹ

آغا خاں میں سب سے بڑا وصف یہ تھا کہ وہ فکری اور سیاسی اختلافات کو ذاتی تعلقات کے راستہ میں حائل نہیں ہونے دیتے تھے، مولانا شوکت علی اور آغا خاں کبھی ہم آہنگ نہ ہوسکے، دونوں کا راستہ جدا تھا اور شاید منزل بھی الگ تھی، با ایں ہمہ وہ شوکت علی کے خلوص کو دل سے مانتے تھے، شوکت کی وفات کے بعد انہوں نے انگریزی میں اپنی خود نوشت لکھی، اور اس میں بڑی صفائی کے ساتھ اعتراف کیا ہے کہ مسلم یونیورسٹی فنڈ کے سلسلہ میں میرا ہندوستان گیر دورہ صرف اس لئے کامیاب رہا کہ مجھے شوکت کا تعاون حاصل تھا، اس دورہ کی ساری کامیابی شوکت کی کامیابی تھی۔ آغا خاں کا یہ اعتراف شوکت کے مرنے اور اس کے بھلائے جاچکنے کے باوجود ان کی بڑائی کی دلیل ہے، آغا خاں جب بمبئی آتے، شوکت صاحب سے ضرور ملتے، اور اس طرح کی ہر ملاقات میں زیر لب تبسم کے ساتھ بغیر کچھ کہے سنے ایک ہزار کا ایک نوٹ چپکے سے مولانا کی جیب میں رکھ دیتے۔ اس کے علاوہ بھی مجلس خلافت کو جب مالی مشکلات پیش آئیں، شوکت صاحب

آغا خاں سے رجوع کرتے اور وہ کبھی ان کی بات نہ ٹالتے، مجھے یاد ہے ایک مرتبہ آغا خاں مستقل ماہوار امداد دینے پر بھی تیار ہو گئے تھے، لیکن یہ تجویز خود شوکت صاحب نے پسند نہیں کی۔

۴۔ فیصلہ کُن بات

شیعہ سُنّی اختلافات اور ہنگامہ آرائیوں کے زمانہ میں ایک مرتبہ آغا خاں نے ایک بیان شائع کیا۔ اور وحدتِ ملّی پر بہت زیادہ زور دیا۔ اس بیان میں ایک بڑی فیصلہ کن اور پتہ کی بات کہی، آنہوں نے فرمایا:

"یہ سارا جھگڑا میری سمجھ میں نہیں آتا، حضرت علیؓ نے خلفائے ثلاثہ کی خلافت تسلیم کرلی، ان کے ساتھ تعاون کیا، انہیں مشورے دئے، ان کی اُلجھنوں کو حل کرنے میں حصّہ لیا۔ کبھی ان سے جھگڑا نہیں کیا۔ پھر کسی دوسرے شخص کو ان کی طرف سے خلافت کے سلسلہ میں لڑنے جھگڑنے کا کیا حق ہے؟

یاد رکھئے یہ بات وہ کہہ رہا ہے جو نہ صرف شیعہ ہے، بلکہ شیعوں میں سب سے زیادہ عالی فرقہ کا "امام حاضر" ہے، اور یہ بات کسی پرائیویٹ مجمع میں نہیں کہتا، علی الاعلان پبلک بیان میں کہتا ہے، کیا یہ کوئی معمولی بات ہے؟ کیا اس میں عظمت نہیں جھلکتی؟

۵۔ انسان اور جانور

آغا خاں ایک مرتبہ گاندھی جی سے ملنے احمد آباد (سابرمتی آشرم) تشریف لے گئے، گاندھی جی کی کُٹیا سے جب باہر نکلے تو نمایندگانِ پریس نے گھیر لیا اور لگے طرح طرح کے سوالات کرنے، آغا خاں سیاست، حاضر جوابی اور بذلہ سنجی کے فن میں بھی "امامِ حاضر" کا درجہ رکھتے تھے، اُنہوں نے سارے سوالات چٹکیوں میں اُڑا دئے۔ ٹائمز آف انڈیا یا بمبئی کرانیکل کے نمایندے نے پوچھا:

"کیا واقعی آپ کے پیرو اور مرید آپ کی پُوجا کرتے ہیں؟"

آغا خاں نے پوچھا:

"اگر یہ واقعہ ہو تو کیا آپ کو تعجب ہے؟"

نمایندے نے کہا:

"ہونا ہی چاہیئے"

آغا خاں نے تڑسے سوال کیا:

"آپ کو اس پر تعجب ہوتا ہے کہ کچھ لوگ ایک آدمی یعنی میری پوجا کرتے ہیں، لیکن اس پر تعجب نہیں ہوتا کہ

کروڑوں لوگ اس ملک میں جانوروں کی پرستش کرتے ہیں؟ ——— آدمی کو جانور پر تو بہرحال ترجیح ہونی چاہئے؟
سناٹا چھا گیا، آغا خاں مسکراتے ہوئے اپنی کار میں بیٹھ گئے، اور یہ جا وہ جا!

۶۔ ایک پوری قوم کا صفایا کس نے کیا تھا؟

تقسیم ہند سے کچھ پہلے یا شاید فوراً بعد، بڑے زور سے یہ پروپیگنڈا شروع کیا گیا کہ پاکستان جیسی اسلامی حکومت میں غیر مسلم زندہ نہیں رہ سکیں گے، کیونکہ مسلمان اقلیتوں کے ساتھ ایک مسلمان کی حیثیت سے اچھا برتاؤ کر ہی نہیں سکتے۔ یورپ کے اخبارات میں بھی پبلسٹی خوب ہوئی۔ آغا خاں اس زمانہ میں لندن میں مقیم تھے، اُنہوں نے غالباً اسپکٹیٹر میں ایک مضمون شائع کرایا، جس کا موضوع مسلمانوں کی رواداری تھا۔ اس میں تاریخ ماضی و حال کے اوراق اُلٹتے ہوئے اُنہوں نے ثابت کیا تھا کہ ہر دور میں مسلمانوں نے اقلیتوں اور غیر مسلموں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ فراخ دلانہ اور روادارانہ برتاؤ کیا۔ پھر کیا دنیا کی تاریخ ایسی کوئی مثال پیش کر سکتی ہے کہ حکمران قوم نے مذہبی اختلاف کی بناء پر، ایک پوری قوم کا صفایا کر دیا ہو؟ میں یاد دلانا چاہتا ہوں اور بتانا چاہتا ہوں کہ ایک غیر فانی مثال تو بہرحال موجود ہے ——— اسپین میں رہنے والی پوری مسلمان قوم کا صرف اس جرم میں صفایا کر دیا گیا کہ اس کا مذہب اسلام کیوں تھا؟ کیا مسلمانوں کی تاریخ میں بھی اس طرح کی کوئی مثال مل سکتی ہے؟

۷۔ پونہ کا آغا خاں پیلس

آغا خاں کی املاک و جائدادیں تو ساری دنیا میں بکھری ہوئی ہے، لیکن اس کا بہت بڑا حصّہ بمبئی میں، اور کافی حصّہ پونہ میں ہے۔ صرف بمبئی کی عمارتوں کا کرایہ ۳۰۔ ۳۵ ہزار روپیہ یومیہ سے زائد ہے۔ بمبئی میں مالا بار ہل پر ایک شاندار ذاتی بنگلہ ہے، جہاں یورپ سے آ کر ٹھہرا کرتے تھے۔ پونہ میں شہر سے ذرا ہٹ کر ایک پُر فضا مقام پر نہایت شاندار محل اُنہوں نے تعمیر کیا تھا جو عہدِ جدید کے کسی بھی بادشاہ یا شہنشاہ کے لئے مایۂ فخر ہو سکتا ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے زمانہ میں حکومت نے اسے "ایمرجنسی لا" کے ماتحت آغا خاں کی خلاف مرضی کرایہ پر لے لیا تھا۔ پھر جب "ہندوستان خالی کردو" کا نعرہ لگانے کے جرم میں کانگرسی رہنما اور گاندھی جی گرفتار ہوئے، تو دوسرے لیڈر تو احمد نگر کے قلعہ میں قید کئے گئے، مگر گاندھی جی، ان کی اہلیہ کستوربا، اور سکرٹری مہادیو ڈیسائی کو آغا خاں پیلس میں نظر بند کر دیا گیا، اتفاق کی بات گاندھی جی کی بیوی اور سکرٹری کا حرکتِ قلب بند ہو جانے کے باعث نظر بندی کی حالت میں تھوڑے تھوڑے وقفہ سے انتقال ہو گیا، حکومت نے مصلحت کے ماتحت دونوں کو وہیں آغا خاں پیلس میں دفن کر دیا۔

کچھ عرصہ بعد ہندوستان آزاد ہؤا، آغا خاں حسب معمول دورے پر بمبئی تشریف لائے، کانگرسی اور نیم کانگرسی اخبارات نے بڑے زور شور سے تحریک شروع کی کہ کستوربا اور ڈیسائی کی قبروں کے باعث آغا خاں پیلس کو قومی تقدس حاصل ہو گیا ہے لہٰذا اسے نیشنل میوزیم بنا دیا جائے۔ دبی زبان سے بعض اخبارات نے تحریک کی کہ آغا خاں پیلس

قومی سرمایہ سے خرید لیا جائے۔ زور شور سے یہ مطالبہ ہُوا کہ آغا خاں خود رضا کارانہ طور پر اپنا یہ محل قوم کو بخش دیں۔ لیکن آغا خاں مُہر بہ لب رہے۔ آخر ایک روز نمایندگانِ پریس نے گھیر لیا، اور یہ چبھتا ہُوا سوال کیا:

"آپ اپنا محل کانگرس کے ہاتھ فروخت کرینگے یا عطیہ کے طور پر دینگے؟"

آغا خاں نے تیوری چڑھا کر پوچھا:

"آپ یہ سوال کیوں کر رہے ہیں؟"

ایک اخباری رپورٹر نے جواب دیا:

"تجویز یہ ہے کہ اسے نیشنل میوزیم بنا دیا جائے۔"

آغا خاں نے فیصلہ کُن لہجہ میں کہا:

"میں اپنے گھر کو اپنا گھر ہی رکھنا چاہتا ہوں نیشنل میوزیم نہیں بنانا چاہتا، لہذا نہ اسے فروخت کرنے کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ بطور عطیہ دینے کا!"

اس صاف جواب سے سب پر اوس پڑ گئی۔ اور وہ تحریک جو بڑے زور شور سے اُٹھی، جھاگ کی طرح بیٹھ گئی۔

۸۔ قومیت کی تبدیلی

آغا خاں کی دوربین نظروں نے تقسیمِ ہند سے پہلے ہی اندازہ کر لیا تھا کہ کانگرس کی افتادِ مزاج کیا ہے، اور یہ "سیکولر" ہونے کے باوجود مسلمانوں کو کس کس طرح ستائے گی۔ وہ خود چونکہ ہمیشہ کانگرس کے حریف رہے تھے، اور پاکستان کی تحریک کے یومِ آغاز سے حامی اور مؤید رہے تھے، لہذا انہیں پورا اندازہ تھا کہ کانگرس کے دورِ حکومت میں انہیں کس کس طرح ہدفِ ستم بنایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ تقسیمِ ہند کے فوراً بعد اُنہوں نے پہلا کام یہ کیا کہ ایرانی قومیت اختیار کر لی۔ ان کا یہ اقدام کیسی دوراندیشی پر مبنی تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب وہ دہلی سے یورپ واپس جانے لگے تو ہوائی اڈے پر کسٹم والوں نے جواہرات کا وہ صندوقچہ ساتھ لے جانے کی اجازت نہیں دی جو ان کی بیوی کے ہاتھ میں تھا۔ آغا خاں نے فوراً ایرانی سفارت خانہ کو فون کے ذریعہ صورتِ حال کی اطلاع دی۔ ایران کے سفیر نے پنڈت نہرو کو جھنجوڑا۔ پنڈت نہرو نے فوراً ہدایت جاری کی کہ آغا خاں کو اپنے جواہرات ساتھ لے جانے کی اجازت دی جائے۔ صندوقچہ واپس مل گیا، اور کسٹم والے مُنہ دیکھتے رہ گئے!

۹۔ آغا خاں کی قرآنی بصیرت

قائدِ اعظم کی وفات کے کچھ عرصہ بعد آغا خاں پہلی مرتبہ پاکستان تشریف لائے۔ یہاں اُنہوں نے کئی لاکھ روپیہ حکومت کو مختلف مدات کے سلسلہ میں عطیہ کے طور پر دیا۔ اپنے فرقہ کے سرمایہ داروں سے تحکم آمیز لب و لہجہ میں (اپنی افتادِ طبع کے بالکل خلاف) اصرار کیا کہ وہ مغربی اور مشرقی پاکستان کی صنعتوں اور کاروبار میں بغیر کسی اندیشہ کے

روپیہ لگائیں۔

کوئی بڑا آدمی کراچی آئے اور قائدِاعظم کے مزار پر فاتحہ خوانی کے لئے نہ جائے؛ شاید اب اس حقیقت کا اظہار غیر مناسب نہ ہو کہ آغاخاں اور قائدِاعظم کے تعلقات شگفتہ نہ تھے۔ قائدِاعظم نے ایک سیاست دان کی حیثیت سے آغاخاں کو کبھی کوئی اہمیت نہیں دی۔ لیکن آغاخاں قائدِاعظم کے خلوص، سیاسی بصیرت، اور جذبۂ ملّی کے ہمیشہ دل سے معترف رہے۔ اُنہوں نے مسلم کانفرنس (۱۹۳۰ء) کی تجویز میں قائدِاعظم کے گیارہ نکات شامل کرلئے۔ اُنہوں نے پاکستان کی تحریک کا خیر مقدم کیا۔ ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں جب شیعہ کانفرنس نے حسین بھائی لال جی کو قائدِاعظم کے مقابلہ میں اسمبلی کا اُمیدوار منتخب کیا، تو اُنہوں نے بمبئی کے خوجوں میں یہ تحریک چلائی کہ آغاخاں، قائدِاعظم کے بجائے "شیعہ" اُمیدوار لال جی کے حامی ہیں۔ بمبئی کے مشہور خوجہ لیڈر حبیب ابراہیم رحمت اللہ (سابق گورنر پنجاب) نے فون پر آغاخاں کو جو آگرہ کی سیر کر رہے تھے، اس صورتِ حال سے مطلع کیا۔ آغاخاں نے نہایت اضطراب کے ساتھ اس افواہ کی تردید کی اور قائدِاعظم کی حمایت کا اعلان کیا۔

اس پس منظر کو پیشِ نظر رکھ کر اب دیکھئے آغاخاں قائدِاعظم کے مزار پر پھولوں کی چادر لے کر پہنچتے ہیں، مزار کے قریب ایک چھوٹا سا بورڈ لگا ہوا ہے جس پر شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی کی منتخب کردہ آیت جلی قلم سے لکھی ہوئی ہے:

اذا جاء نصر اللہ والفتح

آغاخاں نے بورڈ دیکھا اور بڑی بے ساختگی کے ساتھ کہا، اس جگہ تو یہ آیت ہونی چاہیئے تھی:

انا فتحنا لک فتحا مبینا

آغاخاں کی غیر معمولی قرآنی بصیرت اور ساتھ ہی ساتھ قائدِاعظم سے والہانہ ربط و تعلق کا ان چند الفاظ سے کتنا واشگاف اظہار ہو رہا ہے ——؟

آغاخاں کی یہی باتیں تھیں جنہوں نے انہیں ایک عظیم و جلیل انسان بنا دیا تھا وہ اس دنیا سے رخصت ہوگئے لیکن ان کے نقوش بہت دنوں تک قائم اور باقی رہیں گے!:

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ
افسوس تم کو میرؔ سے صحبت نہیں رہی

شاھد حسین رزاقی

انڈونیشیا کی سیاسی جماعتیں

انڈونیشیا مسلمانوں کی ایک عظیم ترین مملکت ہے اور آبادی، رقبہ، قدرتی وسائل، محلِ وقوع اور بین الاقوامی سیاست کے اعتبار سے یہ ملک غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ انڈونیشیا نے تقریباً تین سو سال کے بعد ولندیزی سامراج کے پنجہ سے آزادی حاصل کی ہے۔ اور آزادی کی جدوجہد میں جو تقریباً نصف صدی تک جاری رہی، انڈونیشیا کی سیاسی جماعتوں کے کارنامے اس ملک کی تاریخ کا ایک سنہرا باب ہیں۔ انڈونیشیا میں بھی مقبوضاتی مہم کا آغاز تجارت سے ہوا۔ اور سترھویں صدی کے آغاز میں ولندیزیوں نے شرق الہند کے جزائر سے تجارتی تعلقات قائم کئے۔ یہ تجارت آہستہ آہستہ حکومت کی شکل اختیار کرنے لگی اور آخرکار یہ وسیع اور زرخیز جزائر ولندیزی مقبوضات بن گئے۔ ان جزائر پر ولندیزی حکومت بہت سخت گیر تھی۔ اور وہ ہر ممکن طریقہ سے ان مقبوضات کا استحصال کرتی رہی۔ لیکن ان کی طاقت کا سکہ کچھ اس طرح بیٹھا ہوا تھا کہ محکوموں کی ایک کثیر آبادی ایک چھوٹی سی حکمران قوم کے ظلم و استبداد کے خلاف آواز تک نہ بلند کر سکتی تھی۔

ایشیا کی تاریخ میں ۱۹۰۵ء کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اس سال جاپان نے روس کو شکست دی۔ اور مشرقی ممالک پر مغرب کی استعماری دول کی جو دھاک قائم تھی اس کو روس کی شکست سے بہت نقصان پہنچا۔ چنانچہ ایشیا کے دوسرے محکوم ممالک کی طرح انڈونیشیا میں بھی آزادی کے لئے تحریک شروع ہوگئی۔ انڈونیشی محبانِ وطن نے مختلف تحریکیں شروع کیں۔ یہاں تک کہ ۱۹۰۸ء میں "بودی آتومو" (مقصدِ عظیم) کے نام سے حصولِ آزادی کے لئے پہلی منظم تحریک جاری ہوئی جس کے بانی اور رہنما ڈاکٹر وحی الدین بودیرو تھے۔ ابتداء میں اس کا دائرۂ عمل صرف تعلیم یافتہ طبقہ تک محدود رہا۔ لیکن اس نے ملک کے سامنے جو عظیم مقصد پیش کیا تھا وہ وسیع تر ہوتا گیا اور آئندہ جماعتیں اسی مقصد کو لے کر آگے بڑھیں۔

شرکتِ اسلام

۱۹۱۱ء میں ڈاکٹر محمد ثمن ہدا نے "شرکتِ اسلام" کے نام سے ایک معاشرتی انجمن قائم کی جو عوام میں بہت مقبول ہوئی۔ ۱۹۱۳ء میں سورابایا میں شرکتِ اسلام کی موتمر منعقد ہوئی۔ اور اس نے آزادیٔ وطن کے لئے جدوجہد کا تصفیہ کیا۔ اس طرح شرکتِ اسلام ایک سیاسی جماعت بن گئی۔ سیاست میں حصّہ لینے کے فیصلہ کے بعد اس کی شاخیں تمام جزائر میں قائم کی گئیں اور انڈونیشیا کی سب سے زیادہ منظم اور بااثر جماعت ہوگئی۔ شرکتِ اسلام نے اسلامی اصولوں کو اپنے لائحہ عمل کی بنیاد قرار دیا۔ اور انڈونیشیا کی آزادی کو اپنا نصب العین بنایا۔ حاجی

عمر سعید اور حاجی آگنوس سالم اس جماعت کے دو بہت بڑے رہنما ہوئے جن کی کوششوں سے اس نے بڑی ترقی کر لی اور ملکی سیاست پر بہت گہرا اثر ڈالنے لگی۔

چونکہ شرکتِ اسلام کی سرگرمیوں پر سیاست غالب ہوگئی تھی اس لئے اس جماعت کے ایک رہنما حاجی احمد دحلان نے "جمعیۃ المحمدیہ" کے نام سے ۱۹۱۲ء میں ایک ذیلی جماعت قائم کی جس نے دینی اساس پر تعلیم دینے کے لئے مدارس اور خیراتی ادارے اور تربیتی مراکز قائم کئے۔ اس طرح شرکتِ اسلام کی پوری توجہ سیاسی اور اقتصادی مسائل پر مرتکز ہوگئی۔ اور اسلامی احیاء دینی تعلیم اور معاشری اصلاح کا کام جمعیۃ المحمدیہ کے تفویض ہوا۔ یہ جماعت بتدریج ملک کی ایک اہم ترین تنظیم بن گئی۔ اور دینی و تعلیمی امور میں اس کو دوسری سیاسی جماعتوں کی تائید بھی حاصل ہوگئی۔ اور اس جماعت کے کاموں کو اس قدر مفید سمجھا گیا کہ سیاسی جماعت کی حیثیت سے شرکتِ اسلام کے کمزور ہوجانے کے بعد بھی اس کا اثر برقرار رہا۔

شرکتِ اسلام کی سیاسی سرگرمیوں میں اضافہ کے ساتھ ہی اس میں اختلاف بھی پیدا ہونے لگے۔ اور دو گروپ بن گئے "یمینی" اور "یساری"۔ یساری اشتراکی خیالات کے حامل تھے۔ اور اپنے نظریات کے مطابق اس جماعت کو چلانے کی کوشش کرنے لگے۔ اشتراکیت پسند عنصر کی وجہ سے شرکتِ اسلام کا اثر کم ہونے لگا۔ جماعت کے قائدین نے اختلاف کو روکنے کے لئے یساریوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی لیکن یہ ممکن نہ ہوسکا چنانچہ ۱۹۲۱ء میں جماعت کی مؤتمر نے یہ فیصلہ کیا کہ اس کے ارکان کسی اور جماعت سے منسلک نہیں ہوسکتے۔ اس فیصلہ کا یہ نتیجہ نکلا کہ اشتراکی عنصر شرکتِ اسلام سے نکل گیا۔ اور "شرکتِ عوام" کے نام سے ایک علیحدہ جماعت قائم کر لی۔ آگے چل کر یہ لوگ کمیونسٹ پارٹی سے تعاون کرنے لگے۔ ۱۹۲۲ء میں شرکتِ اسلام نے چیربون میں مسلمانوں کا ایک عام اجتماع کیا تاکہ اہم اور پیچیدہ مسائل کو اسلام کی روشنی میں حل کرنے اور تمام مسلمانوں کو متحد و منظم کرنے کے ذرائع پر غور کیا جائے۔

۱۹۲۳ء میں شرکتِ اسلام نے اپنی ہم خیال جماعتوں کو قریب تر کرنے کی تجویز منظور کی اور اس طرح شرکتِ اسلام کی سرکردگی میں مختلف جماعتوں کا ایک وفاق قائم ہوگیا۔ ۱۹۲۷ء میں شرکتِ اسلام نے سورابایا میں ایک قومی اجتماع کیا جس میں ولندیزی حکومت سے عدم تعاون اور کمیونسٹوں کا شدت سے مقابلہ کرنے کا تصفیہ ہوا۔ قومی تحریک تیز ہونے لگی۔ دسمبر ۱۹۲۷ء میں آزادیٔ وطن کے لئے تمام سیاسی جماعتوں کا ایک وفاق قائم کیا گیا۔ اور شرکتِ اسلام کی رہنمائی میں انڈونیشیا کی جنگِ آزادی منظم طور پر شروع ہوگئی۔

قومی جماعتیں اگرچہ انڈونیشیا میں اسلامی اثرات ہمیشہ بہت قوی رہے لیکن وطنی قومیت کا مغربی نظریہ اثر ڈال رہا تھا چنانچہ ۱۹۱۲ء میں حزبِ شرق الہند قائم کی گئی تاکہ آزادی کی تحریک میں سب کو شریک کیا جاسکے۔ لیکن یہ جماعت عوام میں مقبول نہ ہوسکی اور اس کی کمزوری کا نتیجہ یہ نکلا کہ ولندیزی حکومت

۱۹۱۳ء میں اس کے قائدین کو جلاوطن کر دیا اور یہ جماعت ختم ہو گئی۔ اس کے بعد حزب قومی کے نام سے ایک اور قومی جماعت بنائی گئی اور اس نے بڑے جوش کے ساتھ کام شروع کیا۔

پہلی عالمگیر جنگ نے یورپی ممالک پر بہت کاری ضرب لگائی تھی اور ہالینڈ کی حالت بھی اتنی نازک ہو گئی تھی کہ انقلاب کا اندیشہ پیدا ہو گیا تھا۔ ولندیزی حکومت انڈونیشیا میں آزادی کی تحریک سے خوفزدہ تھی۔ چنانچہ نومبر ۱۹۱۸ء میں انڈونیشیا کے ولندیزی گورنر جنرل نے یہ اعلان کیا کہ دنیا کے جدید رجحانات اور خیالات کے مطابق انڈونیشیا میں بھی ایک ترقی یافتہ حکومت قائم کی جائے گی اور ایسا دستور بنایا جائے گا جو باشندوں کے مطالبات پورے کر دے گا۔ یہ اعلان "نومبر کا وعدہ" کہلاتا ہے۔ اور اس سے انڈونیشی رہنما مطمئن ہو گئے۔ لیکن ولندیزی حکومت نے بدعہدی کی اور حالات بہتر ہوتے ہی اپنا وعدہ پورا کرنے سے انکار کر دیا۔ اس بدعہدی کا نتیجہ شدید ترکش مکش کی صورت میں نکلا۔ اور آزادی کی تحریک آگے بڑھنے لگی۔ یہ حال دیکھ کر حکومت نے تحریک حریت کو کچلنے اور حریت پسندوں کو سزائیں دینے کے لئے خاص قوانین بنائے اور ولندیزی عہدہ داروں کو غیر معمولی اختیارات دیئے گئے۔ حکومت کے اس طرزِ عمل پر انڈونیشی عوام بہت مشتعل ہو گئے۔ اور جگہ جگہ شورشیں ہونے لگیں یہاں تک کہ ۱۹۲۶ء میں جاوا میں مسلح بغاوت شروع ہو گئی۔

انڈونیشیا کی یہ تحریک شرکتِ اسلام کی سرکردگی میں جاری تھی اور دوسری جماعتیں بھی اس سے تعاون کر رہی تھیں۔ لیکن قوم پرست یہ محسوس کرتے تھے کہ قومی جماعتوں کی حالت اطمینان بخش نہیں اور وہ ایسے نازک دور میں کام نہیں کر سکتیں۔ چنانچہ جولائی ۱۹۲۶ء میں ڈاکٹر سوکارنو نے "حزبِ قومی انڈونیشی" کے نام سے ایک نئی سیاسی جماعت قائم کی جو قومیت کی حامی تھی۔ اور جس نے انڈونیشیا کی آزادی کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا۔ سوکارنو کی پرجوش تقریروں اور انتھک کوششوں کی وجہ سے یہ جماعت بہت مقبول ہونے لگی۔ اور کچھ عرصہ میں قابلِ لحاظ سیاسی طاقت بن گئی۔ ۱۹۲۷ء کے اواخر میں ڈاکٹر اسحاق نے شرکتِ اسلام کی طرح انڈونیشیا کی قوم پرست جماعتوں کا بھی ایک وفاق قائم کر دیا اور شرکتِ اسلام سے تعاون کر کے یہ وفاق تحریکِ آزادی کے متحدہ محاذ میں شامل ہو گیا۔ ۱۹۲۸ء میں محاذِ آزادی نے محبانِ وطن کی نظر بندی اور سیاسی سرگرمیوں پر پابندی کے خلاف جدوجہد شروع کی جس کا نتیجہ سیاسی رہنماؤں کی گرفتاری کی شکل میں نکلا۔ ۱۹۳۰ء میں سوکارنو کو چار سال قید کی سزا دی گئی اور ان کی جماعت کی سرگرمیاں ختم ہو گئیں۔

۱۹۳۱ء میں سوکارنو کی حزبِ قومی تحلیل کر دی گئی۔ اس کے رہنماؤں میں ڈاکٹر سارتونو بھی تھے۔ انہوں نے "حزبِ انڈونیشیا" کے نام سے ایک نئی جماعت قائم کی جس کے مقاصد سوکارنو کی جماعت کے مماثل تھے۔ حزبِ قومی کے جو رہنما اس جماعت کی تحلیل کے مخالف تھے انہوں نے حزبِ انڈونیشیا میں شرکت نہ کی۔ اور "حزبِ استقلال" کے نام سے ایک اور جماعت بنائی۔ اس جماعت نے بھی حزبِ قومی کے نصب العین کو اختیار کیا کچھ عرصہ کے بعد اس کا نام "قومی تعلیمی جماعت" رکھا گیا۔ اور عوامی اقتدار اور اجتماعیت کو اس نے اپنا نصب العین قرار دیا۔

۱۹۳۳ء میں سوکارنو قید سے رہا ہوئے۔ انہوں نے حزب قومی کے ارکان میں اختلاف اور ان کی دو علٰحدہ جماعتوں میں تقسیم
پر اظہار افسوس کیا اور دونوں سے یہ اپیل کی کہ وہ پھر متحد ہو جائیں اور ولندیزی اقتدار کو ختم کرنے کے لئے متحدہ جدوجہد کریں۔ لیکن ان
جماعتوں میں اتحاد نہ ہو سکا۔ آخر کار سوکارنو حزب انڈونیشیا میں شامل ہو گئے۔ اور حزب قومی کے اصولوں پر اس کو ترقی دینے لگے۔
دوسری طرف قومی تعلیمی جماعت میں انڈونیشیا کے ممتاز سیاسی رہنما ڈاکٹر حتا اور سوتان شہریر شامل ہو گئے۔ یہ دونوں انڈونیشیا کی
آزادی کے لئے یورپ میں جدوجہد کر رہے تھے۔ اور اس کی پاداش میں ولندیزی حکومت نے ان کو ہالینڈ میں قید کر دیا تھا۔ جب یہ
قید سے رہا ہو کر وطن آئے تو دونوں ایک ہی جماعت میں شریک ہوئے۔ اگرچہ سوکارنو اور حتا کی جماعتوں میں کافی اختلافات تھے۔
لیکن انڈونیشیا کی دوسری تمام جماعتوں کی طرح یہ دونوں بھی وطن کی آزادی کے اصول پر متفق تھیں۔ آزادی کی تحریک روز افزوں
ترقی کر رہی تھی۔ جب یہ کش مکش آئینی مجالس میں بھی شروع ہو گئی اور سیاسی جماعتوں نے حکومت سے تعاون نہ کرنے کا فیصلہ کیا تو ولندیزیوں
نے ۱۹۳۴ء میں سیاسی رہنماؤں کو دور افتادہ جزیروں میں قید کر دیا جہاں یہ ۱۹۴۲ء تک قید رہے۔ قائدین کی گرفتاری کے بعد
سیاسی جدوجہد سرد پڑ گئی تھی۔ لیکن آزادی کا جذبہ عوام کے دلوں میں زندہ تھا۔ چنانچہ نئے لیڈر ابھرے اور ۱۹۳۷ء میں نئی سیاسی
جماعتیں قائم ہونے لگیں جن میں سب سے اہم انڈونیشی حزب عوام تھی جس کے رہنماؤں میں امیر شریف الدین اور ڈاکٹر غنی بہت
ممتاز تھے۔ اس جماعت نے انڈونیشیا کی آزادی کو اپنا نصب العین قرار دیا اور سیاسی، معاشی اور سماجی مساوات کو اپنے
لائحہ عمل کا اہم جز بنا لیا۔ ۱۹۴۵ء میں جاپانی قبضہ ختم ہونے کے بعد ڈاکٹر سوکارنو نے حزب قومی کو پھر منظم کیا اور ان کی قیادت
میں وہ انڈونیشیا کی ایک عظیم ترین سیاسی جماعت بن گئی۔

اشتراکی جماعتیں

انڈونیشیا میں قوم پرستی کے ساتھ ساتھ اشتراکی اثرات بھی بتدریج ترقی کرنے لگے۔ اور آخر کار اشتراکی نظریات
کے حاملوں نے ایک منظم ترین جماعت کی شکل اختیار کر لی۔ ۱۹۱۴ء میں اشتراکی خیالات رکھنے والے کچھ ولندیزی
عہدہ دار شرق الہند پہنچے اور انہوں نے "اشتراکی عمومی جماعت" قائم کی۔ ان لوگوں کو شرکتِ اسلام کے بعض انتہا پسند ارکان کی تائید
حاصل ہو گئی اور یہ ان کی مدد سے کام کرنے لگے۔ رفتہ رفتہ انہوں نے مزدوروں کی انجمنیں قائم کیں اور ہڑتالوں کے ذریعہ اپنے
مطالبات منوانے کا طریقہ اختیار کیا۔ انقلاب روس کے بعد اشتراکیت کو ہر ملک میں تقویت ہونے لگی اور انڈونیشیا میں بھی ان کا
اثر بڑھ گیا۔ یساری عنصر کی شرکت کے بعد اس جماعت کی از سر نو تنظیم کی گئی۔ ۱۹۲۰ء میں اشتراکی عمومی جماعت کا نام بدل کر
"انڈونیشی اشتمالی جماعت" رکھا گیا۔ اشتراکی خیالات کو تو شرکتِ اسلام کے یساری عنصر کی تائید حاصل تھی۔ لیکن اشتمالی یا کمیونسٹ
الحاد کو وہ گوارا نہ کر سکے۔ چنانچہ انہوں نے "شرکتِ عوام" کے نام سے اپنی علٰحدہ جماعت بنا لی۔ جو اقتصادی اور بعض دیگر امور میں
اشتمالیوں سے تعاون کرتی تھی۔ انڈونیشی باشندوں میں تو اشتمالیت مقبول نہ ہو سکی۔ لیکن غیر ملکی اور چینی آبادی نے جس کی تعداد
بہت کافی ہے اس جماعت سے تعاون کیا اور یہ رفتہ رفتہ ترقی کرنے لگی۔ ۱۹۲۳ء میں اشتمالیوں نے ریلوے کے مزدوروں سے
ہڑتال کروائی تھی اور ۱۹۲۶ء میں سماٹرہ میں بغاوت کو ہوا دی۔ لیکن ولندیزیوں نے بڑی سختی سے ان کی سرگرمیوں کو دبا دیا۔

چین پر اشتمالی اقتدار قائم ہو جانے کے بعد انڈونیشیا میں اس جماعت کو بہت ترقی ہونے لگی اور چینی آبادی اس کے زیر اثر آ گئی۔ اقتصادی بدحالی، غیر ملکی عناصر کی حمایت اور بیرونی ممالک کی مالی امداد کی بدولت اشتمالی جماعت انڈونیشیا کی ایک باا ثر اور سب سے زیادہ مالدار اور منظم جماعت بن گئی۔

نہضۃ العلماء

انڈونیشیا کے حالیہ انتخابات میں ایک مذہبی جماعت ملک کی تیسری سب سے بڑی سیاسی جماعت بن کر ابھری ہے جس کا نام نہضۃ العلماء ہے۔ اس جماعت کو ۱۹۲۶ء میں انڈونیشیا کے شافعی علماء نے سورابایا میں قائم کیا تھا۔ اس کے ممتاز رہنما شیخ عبدالوہاب حی عبدالواحد ہاشم اور زین العارفین ہیں جو سیاسی امور میں انڈونیشیا کی اسلامی جماعت ماشومی کے حامی رہے ہیں اور اُن کا شمار اس جماعت کے قائدین میں ہوتا رہا ہے۔ شافعی علماء کی جماعت ہونے کی بنا پر یہ تنظیم ایک اہم ترین مذہبی جماعت بن گئی۔ عوام اس کا احترام کرنے لگے۔ اور اس کی شاخیں تمام جزائر میں قائم ہو گئیں۔ اس جماعت کا مقصد اسلامی نظامِ حیات کو نافذ کرنا ہے۔ اور یہ کمیونسٹوں کے الحاد کی شدید مخالف ہے۔ پہلے یہ سیاسی سرگرمیوں سے علٰحدہ تھی اور اس کے رہنما ماشومی میں شریک تھے۔ انتخابات سے قبل اس نے سیاسیات میں حصّہ لینے کا تصفیہ کیا اور نمایاں کامیابی حاصل کی۔ سیاسی لائحہ عمل اور مقاصد کی حد تک یہ جماعت ماشومی سے بہت قریب ہے۔

جماعتی وفاق

۱۹۳۹ء میں جب دوسری عالمگیر جنگ شروع ہوئی تو انڈونیشیا کے رہنماؤں نے آزادی کی تحریک کو زیادہ منظم طریقہ پر آگے بڑھانے کی جدوجہد شروع کر دی۔ اگرچہ اس وقت کئی ممتاز سیاسی رہنما دور افتادہ جزیروں میں قید تھے تاہم انڈونیشیا کی سیاسی جماعتوں نے اپنے مشترک نصب العین، آزادئ وطن کے لئے باہمی تعاون کا فیصلہ کیا۔ اس ضمن میں پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ ہم خیال جماعتوں کے وفاق بنا دیئے گئے۔ شرکتِ اسلام کی سرکردگی میں اسلامی جماعتوں کا وفاق پہلے سے موجود تھا۔ اب انتہا پسند اور اعتدال پسند جماعتوں کے دو مجموعے بنائے گئے۔ اس کے بعد ان تمام جماعتوں کا ایک مرکزی وفاق قائم کیا گیا۔ جو "گاپی" کے نام سے مشہور ہوا۔ آزادی حاصل کرنے کے لئے سیاسی جماعتوں کا یہ متحدہ محاذ ۱۹۲۹ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کی مجلس عاملہ میں اسلامی، اعتدال پسند اور انتہا پسند تینوں مجموعوں کے رہنما شامل کئے گئے تھے۔ اس وفاق نے سب سے پہلا مطالبہ یہ کیا کہ انڈونیشیا میں عوام کی منتخب کی ہوئی پارلیمنٹ قائم کی جائے۔ اور حکومت اس پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ہو۔ یہ مطالبہ عوام میں بہت مقبول ہوا۔ اور تمام جزائر اس کی حمایت کرنے لگے۔ ۱۹۴۰ء میں وفاق نے انڈونیشیا کی نام نہاد مجلسِ عوام کو منتخب کردہ پارلیمنٹ میں اور سرکاری محکموں کے صدور کی مجلس کو وزارت میں تبدیل کر دینے اور اس کو پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ قرار دینے کی تحریک شروع کی۔ لیکن ولندیزیوں نے یہ مطالبہ تسلیم نہیں کیا۔ ستمبر ۱۹۴۱ء میں جوگجاکارتا میں ایک عوامی مؤتمر منعقد ہوئی۔ اور تمام جماعتوں کے وفاق کا نام "انڈونیشی حزبِ عوام" رکھا گیا۔ قومی تحریک زیادہ وسیع اور ملک گیر ہو گئی اور انڈونیشیا کی تمام سیاسی جماعتوں کے علاوہ مزدوروں کی انجمنیں اور سرکاری ملازموں کے وفاق بھی اس تنظیم میں شامل ہو گئے۔ اس اتحاد کی وجہ سے تحریکِ حریت کو بڑی تقویت حاصل ہو گئی اور راہِ آزادی کی منزلیں تیزی

سے ملے ہونے لگیں۔

۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے انڈونیشیا پر حملہ کیا اور ولندیزی بڑی بزدلی کے ساتھ میدانِ جنگ سے فرار ہو گئے۔ جاپان نے تمام سیاسی جماعتوں کو ممنوع قرار دیا۔ اس امتناع کے بعد حریت پسندوں نے خفیہ ادارے قائم کرلئے اور ہر ممکن تدبیر سے عوام میں حصولِ آزادی کا جذبہ زندہ رکھا۔ جاپانیوں نے انڈونیشی رہنماؤں کو قید سے رہا کر دیا۔ اہلِ انڈونیشیا کو فوجی تربیت دے کر ان کو مسلح کیا اور داخلی نظم ونسق ان کے سپرد کر دیا۔ انڈونیشیا پر جاپان کا قبضہ ختم ہونے کے بعد اہلِ انڈونیشیا نے ہر آقا کی غلامی سے نجات پانے کی جدوجہد شروع کر دی۔ سیاسی رہنما پھر میدان میں آئے اور ۱۷ر اگست ۱۹۴۵ء کو جمہوریہ انڈونیشیا کے قیام کا اعلان کر دیا گیا۔

ماشومی

اعلانِ آزادی کے بعد انڈونیشیا کو بہت اہم اور مشکل مسائل کا سامنا کرنا پڑا اور یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ سیاسی جماعتیں بدلے ہوئے حالات میں نئے عزم اور جذبہ کے ساتھ کام کریں۔ انڈونیشیا میں اسلامی اصولوں پر قائم ہونے والی جماعتوں کو ہمیشہ عوام کی تائید حاصل رہی ہے۔ اور ان ہی کی رکنیت سب سے زیادہ ہوتی ہے چنانچہ ابتداء سے حصولِ آزادی تک انڈونیشیا کی سب سے بڑی جماعت شرکتِ اسلام تھی۔ لیکن یہ بتدریج زوال پذیر ہوگئی تھی اور اس کی اصلاح کی کوششوں کے نتائج خاطر خواہ نہ نکلے۔ شرکتِ اسلام کے ایک ممتاز رہنما ڈاکٹر محمد سوکیمان تھے۔ جن کی یہ کوشش تھی کہ شرکتِ اسلام بدلے ہوئے حالات میں نئے پروگرام کے ماتحت کام کرے۔ لیکن ان کی توقعات پوری نہ ہوئیں۔ اور شرکتِ اسلام کی اصلاح سے مایوس ہو کر انہوں نے ۸ر نومبر ۱۹۴۵ء کو "مجلسِ شوریٰ مسلمی انڈونیشیا" کے نام سے ایک نئی اسلامی جماعت قائم کی جو ماشومی کے مختصر نام سے مشہور ہے۔ یہ جماعت ملک میں بہت مقبول ہوئی اور تھوڑے ہی عرصے میں انڈونیشیا کی عظیم ترین جماعت بن گئی۔ ماشومی کے بنیادی مقاصد چار ہیں ایک تو انڈونیشیا میں جمہوری حکومت اور اسلامی نظامِ حیات کو ترقی دینا۔ دوسرے حکومت کے دفاع واستحکام اور ملک وملت کی ہر جہتی اصلاح وترقی کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں ان کے لئے مختلف تنظیمیں اور ادارے قائم کرنا تیسرے مسلمانوں کی سیاست اور دوسرے شعبہ ہائے حیات کو اسلامی مقاصد اور ہدایات کے مطابق عملی سانچوں میں ڈھالنے کے لئے تحقیقات کرکے نظام ہائے عمل مرتب کرنا اور چوتھے انڈونیشیا کے مسلمانوں کو ایک نہایت مضبوط جماعت کے تحت متحد ومنظم کرکے ان کو دوسرے ممالک کے مسلمانوں سے مربوط کر دینا۔

ان مقاصد کے پیشِ نظر ماشومی کی مرکزی تنظیم کے تحت مختلف ذیلی تنظیمیں قائم کی گئیں جن میں زیادہ اہم یہ ہیں:

حزب اللہ: یہ رضا کاروں کی جماعت ہے جو ۱۹۴۷ء میں ولندیزی حملہ آوروں سے جنگ کرنے کے لئے قائم کی گئی تھی۔ اور اب ماشومی کے اصلاحی پروگراموں کے تحت کام کر رہی ہے۔ وحدتِ مسلم نوجوانانِ انڈونیشیا۔ وحدتِ مسلمات انڈونیشیا۔ جمعیۃ تجار المسلمین۔ جمعیۃ مزارعینِ انڈونیشیا۔ ان کے علاوہ دوسرے متعدد شعبوں سے متعلق مخصوص تنظیمیں بھی قائم ہیں۔

جمہوریہ انڈونیشیا کے قیام کے بعد ولندیزیوں میں تو اتنا دم خم نہ تھا کہ وہ انڈونیشیا کو پھر غلام بنا لیتے۔ لیکن

انگریزوں نے جو ہمیشہ سامراجیت کے علمبردار رہے ہیں، ولندیزیوں کو انڈونیشیا پر پھر مسلط کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ جولائی ۱۹۴۷ء میں انگریزوں کی مدد سے ولندیزیوں نے انڈونیشی محبانِ وطن کے خلاف فوجی کارروائی شروع کردی۔ دشمن کا مقابلہ کرنے کے لئے انڈونیشی رہنماؤں نے یہ تصفیہ کیا تھا کہ انڈونیشیا کی تمام جماعتیں اپنے جداگانہ پروگراموں کو ملتوی کرکے آزادی کی حفاظت کے لئے متحد ہوجائیں۔ اور اس تصفیہ کے بموجب ماشومی نے آزادی کی جنگ میں سب سے زیادہ حصہ لیا۔ جنگ آزادی کے دوران میں ماشومی نے ولندیزیوں سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ انڈونیشیا کی سیادت اور کامل آزادی کا اعتراف کرے۔ دوسرے مسائل کا تصفیہ کرنے کے لئے مساوی اساس پر گفتگو کرے۔ لیکن ولندیزی اس کو ماننے پر آمادہ نہ تھے اور ماشومی سے تعلق رکھنے والے باشندوں پر شدید مظالم کرنے لگے۔ ماشومی نے ولندیزیوں سے آخر تک جنگ کرنے کا فیصلہ کیا۔ حزب اللہ کے نام سے سرفروشوں کی جماعت قائم کی۔ ملک کی مدافعت کے لئے عوام کو منظم کیا اور آخرکار ولندیزیوں کو اپنے مطالبات تسلیم کرنے پر مجبور کردیا۔

نومبر ۱۹۴۹ء میں حکومتِ ہالینڈ نے انڈونیشیا کی آزادی کو تسلیم کرلیا۔ اب انڈونیشیا کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ ملک کے اتحاد کو برقرار رکھنا تھا۔ چنانچہ ۸ اردسمبر ۱۹۴۹ء کو ماشومی نے اپنی مؤتمر میں جماعت کے ایک ممتاز ترین رہنما ڈاکٹر محمد ناصر کی یہ قرارداد منظور کی کہ پورے جزائر کے لئے وحدانی طرزِ حکومت نافذ کیا جائے۔ یہ ماشومی کا بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے وحدانی طرزِ حکومت کو اختیار کرکے انڈونیشیا کی سیاسی وحدت کو شکست ہونے سے بچالیا ہے۔ اس مؤتمر نے امن وامان کی برقراری اور نئی پارلیمنٹ کے انتخاب کی تجاویز کے علاوہ خارجی حکمت عملی کے ضمن میں یہ تصفیہ کیا کہ انڈونیشیا مغربی دول سے تعاون کریگا۔ ڈاکٹر ناصر اور ڈاکٹر سوکیمان کی وزارتوں نے اس فیصلہ پر عمل کیا۔ اور یہ جماعت اپنی اسی پالیسی پر سختی سے کاربند رہی ہے۔

ڈاکٹر سوکیمان کے علاوہ ماشومی کی پارلیمنٹری پارٹی کے لیڈر ڈاکٹر محمد ناصر، ڈاکٹر محمد روم اور محمد ظفر الدین ماشومی کے ممتاز ترین رہنماؤں میں سے ہیں۔ جو نہضۃ العلماء، جمعیۃ المحمدیہ، جمعیت اتحاد اسلامی، جمعیت العلماء، وحدت اُمت اسلامیہ اور دوسری مذہبی جماعتوں کے تعاون سے انڈونیشیا کو اسلامی جمہوریہ بنانا اور زندگی کے مختلف شعبوں کو عصرِ حاضر کے تقاضوں کا لحاظ رکھتے ہوئے صحیح اسلامی اصولوں پر تعمیر کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اس جماعت کے اسلامی مقاصد میں اہلِ انڈونیشیا کے دلوں کی دھڑکن موجود ہے۔

جناب ابوالامان امرتسری

گورونانک اور اسلام

(۲)

اسلام نے اپنے عقیدت مندوں کے لئے کچھ بنیادی عقاید اور خاص ارکان مقرر کئے ہیں۔ اور ان بنیادی عقائد میں سب سے پہلا عقیدہ ہستی باری تعالےٰ پر ایمان لانا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ دنیا کے مختلف مذاہب اور ادیان کی بنیاد علام الغیوب خدا تعالےٰ کی ہستی پر ایمان اور اس کے خالق اور مالک ہونے کے اقرار پر ہے۔ قرآن مجید کی مقدس تعلیم سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ہر نبی اور رسول نے لوگوں کو توحید کی تعلیم دی ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک جتنے بھی انبیاء علیہم السلام اس دنیا میں ظاہر ہوئے سب کا نعرہ ایک ہی تھا اور وہ یہی تھا کہ:

"اللہ تعالےٰ کے سوا کوئی ہستی قابلِ پرستش نہیں، اور وہی رب ہے۔"

لیکن اس کے باوجود ہر ایک مذہب کی توحید دوسرے مذاہب سے مختلف ہے۔ یعنی اللہ تعالےٰ ایک ہے۔ اس میں کسی بھی مذہب کو کوئی اختلاف نہیں۔ لیکن وہ کیا ہے؟ اور کن صفات کا حامل ہے؟ اس میں تمام مذاہب اور ان کے فرقوں میں شدید اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہودی مذہب سے تعلق رکھنے والے لوگ بھی خدا تعالےٰ کو مانتے ہیں۔ لیکن ان کے عقیدہ کے مطابق ایک گھرانہ بنی اسرائیل کے لوگ ہی خدا تعالےٰ کے مقرب بن سکتے ہیں۔ اور نبوت اور رسالت بھی اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے ہی وابستہ کی ہے۔ ان لوگوں کے اسلام سے باہر رہنے کا بہت بڑا سبب یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنی اسرائیل میں سے نہیں تھے۔ عیسائی صاحبان کی توحید تثلیث کی شکل میں ہے۔ ان کے عقیدہ کے مطابق باپ۔ بیٹا اور روح القدس تینوں مل کر خدا ہیں۔ یعنی ایک تین ہیں اور تین ایک ہے۔ اس کے علاوہ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ بیٹا خدا دنیا کے گناہوں کے کفارہ میں صلیب پر مارا گیا۔ اسی طرح ویدک دھرم کی توحید ان سے مختلف ہے۔ سناتن دھرم سے تعلق رکھنے والے ویدک دھرمی اللہ تعالےٰ کا حیوانوں۔ درندوں۔ پرندوں اور انسانوں کی شکل میں وقتاً فوقتاً اوتار دھارن کرنا تسلیم کرتے ہیں۔ آریہ سماج کی توحید کے مطابق خدا تعالےٰ اس طرح محدود شکلوں میں اوتار دھارن کرنے سے پاک ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی تمام آریہ سماجی اس بات کے بھی قائل ہیں کہ روح۔ مادہ اور خدا تعالےٰ تینوں ہی ازلی اور ابدی ہیں یعنی روح اور مادہ کی اللہ تعالےٰ نے تخلیق نہیں کی۔ اللہ تعالےٰ کا صرف اتنا ہی کام ہے کہ وہ اعمال کے نتیجہ میں

روح اور مادہ کو بار بار جنم دیتا رہتا ہے۔ اور یہ جنم مختلف جونوں یعنی حیوانوں۔ پرندوں اور درندوں اور انسانوں وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ بغیر کسی عمل کے کسی کو اپنی مرضی سے کچھ بھی نہیں دے سکتا۔ نیز وہ اس امر کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے دنیا کے شروع میں اگنی۔ وایو۔ آدت اور انگرا نام کے چار رشیوں پر چار وید رگ وید۔ یجروید۔ سام وید اور اتھروید نازل کئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام اور الہام کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا۔ آریہ سماج کا یہ عقیدہ جملہ انبیاء علیہم السلام کے انکار اور تکذیب کا بہت بڑا موجب بنا۔

الغرض دنیا میں جس قدر بھی مذاہب پائے جاتے ہیں، توحید باری تعالیٰ سے متعلق ان کا اپنا الگ الگ تصور اور تخیل ہے۔ اور یہی تصور انہیں ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔

دنیا کے تمام مذاہب کے مقابلہ میں اسلام نے بھی ایک تصور توحید پیش کیا ہے۔ جب ایک مسلمان کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھتا ہے تو بالفاظ دیگر وہ یہ اعلان کرتا ہے کہ میں اس توحید کو اپناتا ہوں یا خدا تعالیٰ سے متعلق اس تصور اور تخیل کا قائل ہوں جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش کیا تھا۔ اسلامی توحید دوسرے تمام مذاہب سے جدا اور کامل شکل میں دنیا کے سامنے آئی ہے۔

جب ہم اس خیال کے پیش نظر گورو نانک کی تعلیم اور سوانحی حالات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسلام کی پیش کردہ توحید کو ہی اپنایا ہے۔ اور اپنے کلام کے ذریعہ خدا تعالیٰ کی ان صفات کا پرچار کیا ہے جو قرآن کریم میں مذکور ہیں بعض دوسرے لوگ بھی ہمارے اس خیال کی تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک یورپین ادیب سرجان میلکم لکھتے ہیں :

Nanac did not deny the mission of Muhammad. The prophet was sent, he said, by God to this world, to do good, and to disseminate the knowledge of one God through means of the Koran.

(Sketch of the Sikhs P. 160)

یعنی بابا نانک نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسلک کا رد نہیں کیا بلکہ اس کی تائید کی ہے۔ اور توحید کے بارہ میں جو نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ قرآن شریف سے ہی اخذ کیا ہے۔

ایک ہندو ودوان لالہ تاراچند جی بیان کرتے ہیں :

It is clear that Nanak took the prophet of Islam as his model, and his teaching was naturally

deeply coloured by fact.
(Influence of Islam on Indian culture)

یعنی یہ واضح ہے کہ بابا نانک نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس تعلیم سے بہت گہرا اثر لیا ہے۔
فارسی زبان کے مشہور عالم محسن فانی نے جو سکھوں کے چھٹے گورو ہرگوبندجی کے ہم عصر تھے۔ اور انہوں نے گورو صاحب موصوف سے ایک دو ملاقاتیں کی تھیں۔ بابا نانک کے بارہ میں یہ بیان کیا ہے:

"نانک قائل توحید باری بود با موریکہ منطوق شرع محمدیست" (دبستانِ مذاہب صفحہ ۲۲۳)

یعنی بابا نانک توحید باری تعالےٰ کے قائل تھے۔ اور شریعتِ محمدیہ میں بیان کردہ نظریات کو اپناتے تھے۔
الغرض بابا نانک کی تعلیم کا بغور مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ آپ نے اپنے کلام میں اسلام کی پیش کردہ توحید ہی بیان کی ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کی ان صفات کاملہ کا پرچار کیا ہے جو قرآن کریم نے بیان کی ہیں۔ ذیل میں ہم ناظرین کی دلچسپی کے لئے چند ایک مثالیں پیش کرتے ہیں:

قرآن کریم	بابا نانک
قل ھو اللہ احد	صاحب میرا ایکو ہے ایکو ہے بھائی ایکو ہے (محلہ اصفحہ ۱۰)
یعنی اعلان کر دو کہ اللہ تعالےٰ ایک ہی ہے	یعنی اے بھائی میرا خدا تعالےٰ ایک ہی ہے

اس میں اللہ تعالےٰ کی خالص توحید مذکور ہے۔ عربی زبان میں احد ایسی ہستی کو کہتے ہیں جس کا ثانی کوئی نہ ہو۔

قرآن کریم	بابا نانک
اللہ الصمد	بے محتاج بے انت اپارا (محلہ اصفحہ ۱۱۹۰)
یعنی اللہ تعالیٰ غیر محتاج ہے اور باقی سب مخلوق اس کی محتاج ہے۔	یعنی میرا اللہ بے محتاج ہے۔ اور وراء الوریٰ ہے

اس میں اللہ تعالےٰ کی قدرت بیان کی گئی ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ اسے کسی قسم کی تخلیق میں یا اس عالم کائنات کو قابو میں رکھنے کے لئے کسی کی کوئی محتاجی نہیں۔

قرآن کریم	بابا نانک
لم یلد ولم یولد ...	نہ تس مات پتا ست بند ھپ
ولم یکن لہ صاحبہ	نہ تس کام نہ ناری
	اکل نرنجن اپر پرمھر
	سگلی جوت تمہاری
یعنی، اللہ تعالےٰ ماں۔ باپ اور بیٹے بیٹیوں اور بیوی وغیرہ رشتہ داروں سے پاک ہے۔	یعنی، اللہ تعالےٰ ماں باپ۔ بیٹے بیٹیوں اور بیوی وغیرہ رشتہ داروں سے پاک ہے۔ ہر چیز اس کے نور سے منوّر ہے۔ (محلہ اصفحہ ۵۹۷)

اس میں تثلیث اور اوتار فلسفہ کا رد ہے۔ اور اللہ تعالٰے کا کسی شکل میں پیدا ہونا اس کی شان کے خلاف بیان کیا گیا ہے۔

ولم یکن لہ کفوا احد
یعنی، اس جیسا کوئی بھی نہیں۔

تم سم کر اور کوٹا ہی
یعنی، اے مولا! تیرے جیسا اور کوئی نہیں (ملار ۱۲)

اس میں اللہ تعالٰے کے علاوہ کسی اور چیز کے ازلی ابدی ہونے کی نفی کی گئی ہے۔

وتوکل علی الحی الذی لا یموت۔ (الفرقان ع ۵)
یعنی، اللہ تعالٰے ہمیشہ سلامت ہے۔ اس پر موت کبھی بھی وارد نہیں ہو سکتی۔

توسدا سلامت نرنکار
نہ اوہ مرے نہ ہووے سوگ صہ
یعنی، اللہ تعالٰی ہمیشہ سلامت ہے۔ وہ کبھی بھی مر نہیں سکتا۔

اس میں خدا تعالٰی کا لوگوں کے گناہوں کے کفارہ میں مرنے کے خیال کا بطلان کیا گیا ہے۔

قل الروح من امر ربی
وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ (بنی اسرائیل ع)
یعنی، اللہ تعالٰے نے روح کی تخلیق اپنے حکم سے کی ہے اور اسے قلیل علم عطا کیا ہے۔

حکمی ہوون جیو حکمی ملے وڈیائی
(محلہ ا صفحہ ۱)
یعنی، اللہ تعالٰی نے روح کو اپنے حکم سے پیدا کیا ہے۔ اور اس کے مدارج بھی اپنے حکم سے ہی قائم کئے ہیں۔

اس میں روح کے ازلی ابدی ہونے کے خیال کا رد کیا گیا ہے۔

اذا قضی امراً فانما یقول لہ کن فیکون۔
(مریم ع ۲)
یعنی، اللہ تعالٰے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ تو اسے کن (ہو جا) کہہ کر عالم وجود میں لے آتا ہے

کیتا پساؤ ایکو کواؤ
تس تے ہوئے لکھ دریاؤ
(جپ جی)
یعنی، اللہ تعالٰی یہ عالم کائنات کُن سے پیدا کرتا ہے۔

ایک سکھ ودوان کا بیان ہے:

"اسلام کا پیش کردہ خیال کہ یہ عالم کائنات خدا تعالٰے کے حکم سے "کُن" کہنے سے عالم وجود میں آ گیا تھا۔ گوربانی کی کئی سطروں میں جھلک دے رہا ہے" (گورومت درشن صفحہ ۱۴۳)

جو لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالٰے بغیر روح اور مادہ کے کچھ بھی پیدا نہیں کر سکتا۔ اس میں ان کے خیال کی تغلیط کی گئی ہے۔

لا شریک لہ
یعنی، اس کا کوئی بھی شریک نہیں

تیسے شریک نہ دیسے کوئی آپ اگم اپارا ہے
یعنی، اے مولا تیرا کوئی بھی شریک نہیں ہے۔

اس میں تثلیث اور روح، مادہ کے ازلی اور ابدی ہونے کا رد ہے۔

ھوالاوّل والآخر	آدپورکھ اپر پر پیارا	ستگور الکھ لکھایا
یعنی ازلی اور ابدی اللہ تعالےٰ ہی ہے	آدانت پربہ اگم اگاہی	(محلہ ا صفحہ ۴۳۶)

یعنی، ازلی اور ابدی خدائے واحد ہی ہے

جو لوگ خدا تعالےٰ کے ساتھ بعض دوسری چیزوں کو بھی ازلی ابدی تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں ان کے خیال کی تغلیط کی گئی ہے۔

ھوالظاھر والباطن	انتر باہر پورکھ نرنجن	آدپورکھ آدیسو
یعنی، اللہ تعالےٰ ظاہر اور باطن میں ہے۔	یعنی، اللہ تعالیٰ ظاہر میں بھی ہے اور باطن میں بھی ہے۔	

اس میں اللہ تعالےٰ کو حاضر و ناظر بیان کیا گیا ہے۔

الرحمٰن	نانک ناؤں جیا رحمٰن	(محلہ ا صفحہ ۹۰۳)
یعنی، وہ رحمٰن ہے۔ اور بغیر مانگے بھی اپنی خوشی	بن منگیا دان دیوسی	وڈا اگم اپار (محلہ ا صفحہ ۲۷)
سے بہت کچھ دیدیتا ہے۔	یعنی، اللہ تعالیٰ رحمٰن ہے اور بغیر مانگے کے بھی بہت دیتا ہے	

جو لوگ آواگون اور تناسخ کے قائل ہیں۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی خوشی سے بغیر کسی عمل کے کچھ بھی نہیں دے سکتا۔ لیکن اسلام خدا تعالیٰ کے بارہ میں یہ نظریہ بھی پیش کرتا ہے کہ وہ بغیر عمل کے بھی دے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ رحمٰن بھی ہے۔

الرحیم ٥	سب دنیا آون جاونی مقام اک رحیم	(محلہ ا صفحہ ۲۴)
یعنی، وہ رحیم بھی ہے۔ اور کسی کی محنت کو بلاوجہ ضائع	سوکیوں دمرے جے گھال نہ بھالے	(محلہ ۵ صفحہ ۲۵)
نہیں کرتا، بلکہ بڑھ چڑھ کر بدلہ دیتا ہے۔	یعنی، وہ رحیم بھی ہے کسی کی محنت کو ضائع نہیں کرتا۔	

مندرجہ بالاحوالہ جات ہم نے نمونہ کے طور پر پیش کئے ہیں۔ ان سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ بابا نانک نے توحید کے بارہ میں اسلام کے پیش کردہ تخیل کو ہی اپنایا ہے۔

جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ بابا نانک کسی نئے مذہب کے بانی ہیں۔ انہیں اس امر پر ٹھنڈے دل سے غور کرنا چاہیئے کہ آپ نے توحید کے بارہ میں کونسا ایسا خیال پیش کیا ہے۔ جو ان سے پہلے مذاہب میں نہیں پایا جاتا تھا۔ کیونکہ نئے مذہب کا تصوّر توحید بھی نیا ہونا چاہیئے۔ جو اسے دوسرے تمام مذاہب سے الگ کردے۔

جناب محمد حسین خان زبیری

جنگِ آزادی اور سرسیدؒ

مسلمانوں نے اس برصغیر میں کم و بیش ایک ہزار برس تک حکومت کی اور یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ شہنشاہ عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد اس عظیم الشان سلطنت کا زوال شروع ہوگیا اور ۱۷۰۷ء سے لے کر ۱۸۵۸ء تک ملک میں خانہ جنگی و طوائف الملوکی کا دور دورہ رہا اور روز بروز ایسٹ انڈیا کمپنی کا اثر و اقتدار بڑھتا گیا۔ مسلمان من حیث القوم تباہ ہوتے رہے۔ انگریز مسلمان فرماں رواؤں کو کمزور اور بے دخل کرتے جا رہے تھے۔ عیسائیت کی تبلیغ کی مہم زور شور سے جاری تھی۔ خود مسلمانوں میں بھی انتشار تھا۔ ان میں اخلاقی، علمی اور عسکری و انتظامی کسی طرح کی بھی کوئی صلاحیت باقی نہیں رہی تھی۔ نہ کوئی نام نہاد تاجدار مغلیہ کو پوچھتا تھا۔ اور نہ بنگال و اودھ کو کوئی اہمیت حاصل تھی۔ سیاسی حیثیت سے کمپنی ہی حقیقی طاقت کی مالک تھی۔

سلطنتِ مغلیہ کے اس عہد زوال میں وقتاً فوقتاً مذہبی اصلاح کی تحریکیں وجود میں آئیں تاکہ معاشرہ کی حالت درست ہو اور دوبارہ اقتدار حاصل ہوسکے۔ ان تحریکات میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحریک سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ انھوں نے ان غیر اسلامی عناصر کی بیخ کنی کا ارادہ کیا جو مسلمانوں میں داخل ہوگئے تھے۔ اور شرع اسلام میں اجتہاد پر بھی زور دیا۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ کی وفات کے پچاس برس کے اندر ہی اندر وہ تحریک شروع ہوئی جسے وہابی تحریک سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تحریک کے دو پہلو تھے۔ ایک تو یہ کہ سنتِ رسول صلعم کی اتباع پر زور دیا جائے، اور دوسرا یہ کہ اگر اس راستے میں رکاوٹیں حائل ہوں تو انھیں دور کرنے کے لئے جہاد کیا جائے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم کارنامہ سید احمد شہید بریلوی رحمۃ اللہ علیہ اور شاہ اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جنھوں نے سکھوں کے خلاف جہاد کیا۔ ادھر بنگال میں فرائض تحریک اُبھری جو دراصل مذہب کے روپ میں ایک عوامی اور زرعی تحریک تھی جس کے مقاصد اسلامی مساوات کا قیام اور غرباء سے ہمدردی کرنا تھا۔ بہرحال مسلمانوں میں ایک عام بے چینی اور بددلی پھیلی ہوئی تھی اور ۱۸۵۷ء میں جو کچھ ہوا اس کے لئے فضا تیار ہو رہی تھی۔

سرسیدؒ کی عمر ۱۳-۱۴ سال ہوگی جس وقت سید احمد شہید بریلوی نے اصلاحی تحریک شروع کی اور علم جہاد بلند کیا۔ لہٰذا انھوں نے اس تحریک کو بہت قریب سے دیکھا تھا۔ علاوہ ازیں شاہ عبدالعزیزؒ کے خاندان سے سرسید اور ان کے بزرگوں کے ارادت مندانہ تعلقات تھے۔ انھوں نے شاہ اسمٰعیلؒ کے پُرجوش اور بصیرت افروز مواعظ میں بھی شرکت

کی تھی۔ ان دونوں بزرگوں کے کردار نے سرسیّد کے دل و دماغ کو بہت متاثر کیا تھا۔ اور انھوں نے آثارالصنادید کے پہلے ایڈیشن میں ان بزرگوں کے حالات جس والہانہ انداز میں لکھے ہیں اس سے ان کی عقیدت مندی کا پتہ چلتا ہے۔ اس تحریک کی ناکامی نے سرسیّد کا دل توڑ دیا تھا اور انھیں مسلمانوں کے اُبھرنے کی کوئی اُمید نہ رہی تھی۔ اور مذہب کے سہارے کسی تحریک کو کامیاب بنانے کی اُمید منقطع ہو گئی تھی۔ سیاسی طور پر مسلمانوں کی کوئی جان نہ تھی۔ سرسید کے بزرگوں کے تعلقات قلعہ معلّی سے تھے۔ لیکن جب ان کے والد کا انتقال ہو گیا اور قلعہ کی تنخواہ بند ہو گئی تو انھوں نے نہایت غور و خوض کے بعد ایک دانش مندانہ قدم اُٹھایا اور وہ یہ کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کر لی۔

دہلی میں جب ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ برپا ہوا تو اس وقت سرسید بجنور میں صدر امین تھے۔ دو تین دن میں وہاں بھی اس کی اطلاع پہنچ گئی اور بہت جلد سارے ضلع میں آگ پھیل گئی۔ آزاد افواج نے بجنور کا محاصرہ کر لیا۔ اس وقت وہاں عورتوں اور بچوں سمیت کل بیس یورپین افراد موجود تھے ان سب کو اپنی جانوں کا خطرہ تھا مگر سرسیّد نے ان کو اطمینان دلایا اور محاصرین سے بات چیت کر کے ان انگریزوں کو بخیریت رڑکی پہنچا دیا۔ اب ضلع بھر کا انتظام اور کل نظم و نسق سرسید کو سونپ دیا گیا۔ لیکن خود آزاد فوج میں اتحاد و اتفاق نہ تھا۔ ادھر سرسید کو اپنی جان کا خطرہ تھا لہٰذا وہ بے شمار خطرات کا مقابلہ کرتے ہوئے بجنور سے نکل کھڑے ہوئے اور پہلے میرٹھ اور اس کے بعد دہلی جا پہنچے۔ وہاں ان کا گھر بار لٹ چکا تھا، کئی قریبی عزیز شہید ہو گئے تھے لیکن وہ اپنی والدہ اور بقیہ عزیزوں کو ساتھ لے کر میرٹھ واپس آئے جہاں دو ماہ بعد ہی انکی والدہ کا انتقال ہو گیا۔

چند ماہ بعد جب ہنگامہ فرو ہو گیا اور رفتہ رفتہ انگریزوں کا تسلّط دوبارہ قائم ہو گیا تو مسلمانوں کے لئے مشکلات اور مصائب کا ایک نیا باب شروع ہوا۔ ان حالات میں جب کہ ہر طرف حزن و مایوسی کی گھٹائیں چھائی ہوئی تھیں سرسیّد کا منصۂ شہود پر آنا گویا آفتابِ اُمید کا طلوع ہونا تھا۔ اوّل تو وہ اس تباہی و بربادی سے اس قدر متاثر تھے کہ انھوں نے بھی مثل دیگر اکابرین علما، صوفیا کے ارادہ کیا کہ ہندوستان سے ہجرت کر جائیں لیکن خدا کو مسلمانوں کے دن پھیرنے تھے کہ انھوں نے اس خیال کو ترک کر دیا۔ اس واقعہ کو اُنھوں نے ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک اجلاس میں اپنی تقریر کے دوران میں اس طرح بیان کیا ہے:

"غدر کے بعد مجھے اپنا گھر لٹنے کا رنج تھا نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا۔ جو کچھ رنج تھا اپنی قوم کی بربادی کا اور ہندوستانیوں کے ہاتھ سے جو کچھ انگریزوں پر گزرا اس کا رنج تھا۔ جب ہمارے دوست مرحوم مسٹر شیکسپئیر نے جن کی مصیبتوں میں ہم اور ہماری مصیبتوں میں وہ شریک تھے بعوض اس وفاداری کے تعلقہ جہاں آباد جو سادات کے ایک نہایت نامی خاندان کی ملکیت تھا اور لاکھ روپیہ سے زیادہ کی مالیت کا تھا مجھ کو دینا چاہا تو میرے دل کو نہایت صدمہ پہنچا میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھ سے زیادہ کوئی نالائق دنیا میں نہ ہوگا کہ

قوم پر تو یہ بربادی ہو اور میں ان کی جائداد لے کر تعلقدار بنوں۔ میں نے اس کے لینے سے انکار کر دیا اور کہا کہ میرا ارادہ ہندوستان میں رہنے کا نہیں ہے اور درحقیقت یہ بالکل سچی بات تھی میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پھر پنپے گی اور کچھ عزت پائے گی اور جو حال اس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا چند روز میں اسی خیال اور اسی غم میں رہا۔ آپ یقین کیجئے کہ اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا اور میرے بال سفید کر دئے۔۔۔
پھر یہ خیال پیدا ہوا کہ نہایت نامردی اور بے مروتی کی بات ہے کہ اپنی قوم کو اس تباہی کی حالت میں چھوڑ کر میں خود کسی گوشۂ عافیت میں جا بیٹھوں۔ نہیں! اس کے ساتھ مصیبت میں رہنا چاہئے اور جو مصیبت پڑی ہے اس کو دور کرنے میں ہمت باندھنی قومی فرض ہے۔ میں نے ارادۂ ہجرت موقوف اور قومی ہمدردی کو پسند کیا۔"

جنگِ آزادی ختم ہو جانے کے بعد اس کا سخت ترین خمیازہ مسلمانوں ہی کو بھگتنا پڑا اور ایک قلیل عرصہ میں ایک بڑی قوم تباہ ہو گئی۔ اس میں حکمران قوم کا تعصب بھی شامل تھا کیونکہ انھوں نے مسلمانوں ہی سے حکومت چھینی تھی۔ اس بغاوت کا پورا الزام مسلمانوں ہی کے سر تھوپا جاتا تھا اور ان سے آئینی اور غیر آئینی طور پر انتقام لیا جاتا تھا چنانچہ جب فوجی عدالت میں بہادر شاہ ظفر کو ایک مجرم کی حیثیت سے پیش کیا گیا تو وکیل سرکار نے عدالت کے سامنے تقریر کے دوران میں کہا کہ:

"گو ہم اسلامی سازشوں کے کھوج میں جہاں تک ہماری تحقیقات لائی پہنچ گئے ہیں ہمیں ایسا کوئی کاغذ دستیاب نہیں ہوا جس سے یہ معلوم ہو کہ ہندوؤں نے بھی جماعت بن کر ہمارے خلاف سازش کی یا ان کے برہمنوں اور پنڈتوں نے عیسائیوں سے جہاد کی تبلیغ کی ہو۔ ان کے پاس کوئی بادشاہ تخت نشین کرانے کو نہ تھا۔ کوئی مذہب تلوار سے اشاعت کے لئے نہ تھا۔۔۔۔۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ہندو سپاہی اپنی پہلی لغزش جذبات پر نادم ہوتے ہیں اور مسلمان سپاہیوں پر ملامت کرتے ہیں کہ انھوں نے بلاوجہ ہمیں گمراہ کیا۔"

غرض یہ ہے کہ سزا و جزا کا وہ بازار گرم ہوا جس میں رحم و انصاف کی جنس نہ تھی۔ سرسید اس حالت کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"کوئی آفت ایسی نہیں جو اس زمانہ میں ہوئی ہو گو وہ رام دین اور ماتا دین نے ہی کی ہو اور یہ نہ کہا گیا ہو کہ مسلمانوں نے کی۔ کوئی بلا آسمان سے نہیں چلی جو اس نے پہنچنے سے پہلے مسلمانوں کا گھر نہ ڈھونڈا ہو۔
ان دنوں جو میری نگاہ سے انگریزی اخبارات کثرت سے گزرے اور جو کتابیں اس ہنگامہ کی بابت تصنیف ہوئیں وہ بھی میں نے دیکھیں اور ہر ایک میں یہی دیکھا کہ ہندوستان میں مفسد اور بدذات کوئی نہیں مگر

مسلمان! مسلمان!! مسلمان!!!

کوئی کانٹوں دار درخت اس زمانہ میں نہیں اُگا جو یہ نہ کہا گیا ہو کہ اس کا بیج مسلمانوں نے بویا تھا اور کوئی آتشیں بولا نہیں اُٹھا جو یہ نہ کہا گیا ہو کہ مسلمانوں نے اُٹھایا ہے ......"

سرسیدؒ ایک حقیقت پسند انسان تھے سلطنت مغلیہ کے زوال اور مسلمانوں کی بدحالی نے ان کے قلب کو بیحد متاثر کیا تھا وہ اس شورش کے زمانہ میں مسلمانوں کی رہنمائی پر کمربستہ ہو گئے وہ طبعاً نہایت جری۔ باعمل۔ جلد فیصلہ کرنے والے ذکی الفہم۔ پُرجوش۔ حوصلہ مند اور دوربین تھے۔ انگریزی حکومت مستحکم ہو گئی تھی۔ ملک کی دوسری قومیں ان سے تعاون کر رہی تھیں اور آگے بڑھ رہی تھیں مسلمانوں کا مستقبل تاریک تھا۔ لہٰذا قوم کو قائم و برقرار رکھنے کے لئے انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان جو بے اعتمادی و بدگمانی کی خلیج حائل تھی اسے پاٹنے کی ضرورت تھی۔ اس میں شک نہیں کہ برصغیر کے علماء نے انگریزوں کے خلاف مذہبی جنگ لڑی اور اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جتنی تکالیف اور مصائب طبقۂ علماء نے برداشت کئے وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ علماء مذہب کی جنگ میں بے دھڑک کود پڑے اور شکست کھا گئے۔ ان کی جنگ سیاسی جنگ تھی۔ برخلاف اس کے سرسید کی سیاست میں جو سب سے نمایاں بات ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے جنگِ آزادی آئینی عنوان سے لڑی اور مسلم قوم کو مٹنے سے بچالیا۔ وہ جانتے تھے کہ قوم کی اس بدحالی کے دور میں برطانوی سامراج کے بڑھتے ہوئے طوفان کا قوت سے مقابلہ کرنا خودکشی کے مترادف ہے۔

اب جبکہ انگریزی حکومت کو ختم ہوئے دس سال گزر چکے ہیں تو ہمیں ہمت ہوئی ہے کہ غدر ۱۸۵۷ء کو "جنگِ آزادی" کے نام سے موسوم کریں۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ کے بعد اس دورِ ظلم و استبداد میں جبکہ جگہ جگہ درختوں میں پھانسی کی رسیاں لٹکی ہوئی تھیں اور قتل و غارت گری کا بازار گرم تھا۔ لاتعداد بے گناہ محض اس لئے پھانسی پر لٹکا دئے جاتے تھے کہ وہ مسلمان ہیں۔ ایک شخص اُٹھتا ہے اور نہایت جرأت و دردمندی سے انگریزی حکومت کی چیرہ دستیوں کو بے نقاب کرتا ہے۔ ان کی غلطیاں بتاتا ہے۔ قوم کو بچانے کے لئے اپنی جان جوکھوں میں ڈالتا ہے۔ اسے انگریزوں کا خیر خواہ یا پٹھو کہنا اور اس کی جرأت و ہمت کی داد نہ دینا ظلم نہیں تو کیا ہے؟ سرسیدؒ نے برملا اعلان کیا کہ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ "غدر" نہ تھا بلکہ "بغاوت" تھی۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ غدر اور بغاوت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ غدر کا تعلق محض فوج سے ہوتا ہے اور بغاوت کا تعلق پوری قوم سے۔ اس طرح انہوں نے انگریزوں کے اس نظریہ کی تردید کی کہ محض کارتوسوں کی بنا پر فوجی سپاہی باغی ہو گئے تھے۔ انہوں نے بے خوف ہو کر ۱۸۵۸ء میں رسالہ "اسبابِ بغاوتِ ہند" تالیف کیا اور ممبرانِ پارلیمنٹ کو بھیجا۔ باوجود اس کے کہ ان کے احباب و اعزا نے ان کو اس خطرناک اقدام سے روکا۔ لیکن وہ باز نہ آئے۔ وہ اس رسالہ میں بغاوت یا سرکشی کے نظری اسباب کا تجزیہ اس طرح کرتے ہیں:

(۱) گورنمنٹ کا مقابلہ کرنا یا مخالفوں کے شریک ہونا یا مخالفانہ ارادے سے حکم نہ ماننا اور نہ بجالانا یا نڈر ہو کر

گورنمنٹ کے حقوق اور حدود کو توڑنا سرکشی ہے۔

(۲) کوئی خاص بات عام سرکشی کا باعث نہیں ہوسکتی۔ہاں عام سرکشی کا باعث یا کوئی ایسی عام بات ہوسکتی ہے جو سب کی طبیعتوں کے مخالف ہو یا متعدد باتیں ہوں یا کسی نے کسی گروہ کی طبیعت کو پھیر دیا ہو اور رفتہ رفتہ سرکشی عام ہوگئی۔"

اس کے بعد وہ نہایت صفائی سے لکھتے ہیں کہ:

"بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندوستان کی رعایا کی مداخلت غیرممکن اور بے فائدہ محض تھی مگر جیس لیٹو کونسل میں مداخلت نہ رکھنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔بس یہی ایک بات ہے جو جڑ ہے تمام ہندوستان کے فساد کی اور جتنی باتیں جمع ہوتی گئیں وہ سب اس کی شاخیں ہیں۔"

اس سے بھی بڑھ کر آگے فرماتے ہیں کہ:

"سب لوگ تسلیم کرتے آئے ہیں کہ واسطے اسلوبی اور خوبی اور پائیداری گورنمنٹ کے، مداخلت رعایا کی ملک میں واجبات سے ہے ۔۔۔۔ علی الخصوص ہماری حکومت کو جو غیر ملک میں رہنے والے تھے اور مذہب اور رواج اور راہ و رسم اور طبیعت اور عادت بھی اس ملک سے مختلف رکھتے تھے ۔۔۔۔۔۔ قواعد گورنمنٹ ملک کے اوضاع و اطوار پر موقوف ہیں نہ کہ وہ اوضاع و اطوار اور عادات گورنمنٹ پر اور اسی بات میں گورنمنٹ کی پائداری اور قیام ہے۔"

غرض اس رسالہ میں اسی قسم کے خیالات جگہ جگہ ملتے ہیں۔سرکشی کے اسباب تمام کے تمام مندرجہ ذیل پانچ اصول پر مبنی تھے:

(۱) غلط فہمی رعایا یعنی برعکس سمجھنا تجاویز گورنمنٹ کا۔

(۲) جاری ہونا ایسے آئین اور ضوابط اور طریقۂ حکومت کا جو ہندوستان کی حکومت اور ہندوستانیوں کی عادات کے مناسب نہ تھے یا مضرت رسانی کرتے تھے۔

(۳) ناواقف رہنا گورنمنٹ کا رعایا کے اصلی حالات اور اطوار اور عادات اور ان مصائب سے جو ان پر گزرتے ہیں اور جن سے رعایا کا دل گورنمنٹ سے پھٹا جاتا تھا۔

(۴) ترک ہونا ان امور کا ہماری گورنمنٹ کی طرف سے جن کا بجالانا ہماری گورنمنٹ پر ہندوستان کی حکومت کے لئے واجب اور لازم تھا۔

(۵) بدانتظامی اور بے اہتمامی فوج کی۔

ان پانچ اصولوں کو بیان کرنے کے بعد سرسید نے رسالہ میں ان کی تشریح و تفصیل بیان کی ہے جس کا اس

مختصر مضمون میں اعادہ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ آپ کو ماننا پڑے گا کہ وہ ذات سرسید ہی کی تھی جس نے سب سے پہلے نمایندہ حکومت کا مطالبہ کیا اور ایسے وقت میں جب کہ ہر اس شخص کے لئے جس پر حکومت کو ذرا سا بھی شبہ ہو فاروس موجود تھے۔ وہ اپنی قوم اور اپنے ملک کے لئے سینہ سپر ہو کر آگے بڑھے اور انھوں نے بغاوت کا سبب اوّلین یہی بتلایا کہ کونسلوں میں ہندوستانیوں کی عدم مداخلت ہی اس کا باعث ہوئی حقیقت یہ ہے کہ یہ رسالہ سرسید کی ذہانت اور دور اندیشی کی بے نظیر مثال ہے۔ چنانچہ اس کی اشاعت کے تین سال بعد ہی ۱۸۶۱ء کا ایکٹ پاس ہوجانے کے بعد ہندوستانی ممبر کا تقرر کونسل میں کیا گیا۔ اور بقول صاحبزادہ آفتاب احمد خاں انڈین نیشنل کانگرس کے بانی مسٹر ہیوم نے ایک ملاقات میں صاحبزادہ صاحب سے فرمایا کہ "سرسید کی تصنیف اسباب بغاوت ہند ہی کا تصرف تھا جس سے مجھے سب سے پہلے انڈین نیشنل کانگرس جیسی ایک مجلس قائم کرنے کا خیال پیدا ہوا۔"

وہ حضرات جو سرسید کے سیاسی اصول اور ان کے طرز عمل پر اعتراض کرتے ہیں۔ انھیں ایک لمحہ غور کرنا چاہئے کہ جس آزادی کا لطف برصغیر کے باشی "پاکستان" اور "بھارت" کی صورت میں آج اٹھا رہے ہیں اس کا سنگ بنیاد سرسید ہی نے رکھا تھا۔

(المسلم)

مطبوعاتِ مجلسِ ترقیِ ادب

غیب و شہود	مصنفہ سید نذیر نیازی	۰ ۴ ۳
تعارف جدید سیاسی نظریہ	مترجمہ عبدالمجید سالک و عبدالحمی	۰ ۱۲ ۲
حکمتِ قرآن	مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۰ ۰ ۱
دولتِ اقوام	مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	زیر طبع
فلسفۂ شریعت اسلام	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۰ ۰ ۵
نظامِ معاشرہ اور تعلیم	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۰ ۰ ۴

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگھداس گارڈن۔ لاہور

تربیتِ اولاد اور ضبطِ ولادت

سنن ابوداؤد میں حضرت عوف بن مالک اشجعی سے حضور اکرمؐ کا ایک ارشاد یوں درج ہے :

انا وامرأۃ سفعاء الخدین کھاتین یوم القیمۃ — واوما بالوسطی والسبابۃ — امرأۃ آمت من زوجھا ذات منصب وجمال حبست نفسھا علی یتاماھا حتی بانوا او ماتوا۔

میں اور وہ عزت و حسن والی بیوہ عورت جو اپنے یتیم بچوں کے خود کفیل ہونے یا مرنے تک اپنے نفس کو عقدِ ثانی سے روکے رکھے اور اس خدمتِ یتامیٰ کی راہ میں اس کے چہرے کا رنگ متغیر ہو جائے تو ایسی عورت اور میں قیامت کے دن اس قدر قریب ہونگے جیسے یہ انگشتِ شہادت اور بیچ کی انگلی۔

ہم نے اس حدیث کو کسی جگہ یتامیٰ کی دستگیری کے سلسلے میں درج کیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی تائید اُن بے شمار احادیث سے ہوتی ہے جنہیں یتامیٰ کی پرورش پر ابھارا اور زور دیا گیا ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار مشکل ہے کہ بیواؤں اور یتیموں کا تعلق اتنا گہرا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے مسئلے کو دوسرے کے بغیر حل نہیں کیا جا سکتا۔ یا یوں کہئے کہ بیواؤں اور یتیموں میں کسی ایک کے مسئلے کا حل قدرتاً دوسرے کے مسئلے کا حل پیدا کر دیتا ہے۔ اگر بیواؤں کی کفالت کی جائے تو ان کے یتیم بچوں سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا اور اسی طرح یتیموں کے مسئلے کا حل ان کی بیوہ ماؤں کو پسِ پشت ڈال کر نہیں تلاش کیا جا سکتا۔ ان دونوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

کیا عجب کہ ان دونوں طبقوں کی معنوی پیوستگی اور غیر منقطع تعلق و ربط کی وجہ سے عربی لغت میں لفظ "یتیم" کا اطلاق "بے باپ کے بچے" کی طرح "بے شوہر عورت" پر بھی ہوتا ہے جس کے لئے ایک دوسرا لفظ ایامیٰ بھی ہے۔ یہ وحدت معنی خود بتاتی ہے ایامیٰ اور یتامیٰ ایک دوسرے سے گتھے ہوئے اور پیوستہ ہیں اور جب ان کی دشواریوں کا حل تلاش کیا جائے گا تو ایک ہی حل ان دونوں کے لئے حل بن جائے گا۔ یہ واقعہ ہے کہ ایسا حل بجز تعدد ازدواج کے اور کچھ نہیں۔ یہ تعدد ازدواج کی اجازت اگر محض افراد کی ذاتی خواہشوں کی تکمیل کے ہوتی تو اس پر کسی قید و بند کے لگانے کی ضرورت نہ تھی۔

چونکہ اس اجازت کے غلط استعمال کا امکان بہت زیادہ ہے اس لئے اس اجازت کے ساتھ ساتھ کئی شرطیں — مثلاً معاشی فارغ البالی، عدل و انصاف اور جنسی صلاحیت وغیرہ ضروری

ہو کیونکہ یہ ہر جگہ ضروری نہیں ہوتی)

اس موقعے پر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہاں عدل سے مراد صرف ازدواج کے درمیان ہی عدل کرنا نہیں بلکہ ازواج کی اولاد کے درمیان بھی عدل ضروری ہے اور یہ بڑے حوصلے والوں کا کام ہے۔ اگر متعدد ازواج لاولد ہوں تو صرف ان ازواج کے درمیان عدل کو قائم رکھنا بھی بلاشبہ بڑے دل گردے کا کام ہے لیکن اگر دوسری بیوائیں اپنی یتیم اولاد کے ساتھ کسی صاحب اولاد مرد کی بیوی بنیں تو اپنی صلبی اولاد اور سوتیلی اولاد کو ایک نظر سے دیکھنا ایسے ہی افراد کا کام ہے جو فوق البشری قوتوں کے مالک ہوں

یہاں پیش نظر حدیث نبوی میں ایسی عورتوں کا ذکر ہے جو خود بھی یتیم (بے شوہر) ہوں اور ان کے بچے بھی یتیم (بن باپ) ہوں۔ ہر چند کہ عقد ثانی کی اجازت ان کے لئے بھی ہے اور وانکحوا الایامی منکم کے عام قرآنی حکم میں یہ بھی آجاتی ہیں لیکن لاولد بیواؤں اور ان صاحب اولاد بیواؤں میں ایک بڑا نفسیاتی فرق ہے جو کبھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ مرد اگر صاحب اولاد ہے جب بھی اور لاولد ہے جب بھی وہ اپنی سوتیلی اولاد کے ساتھ اپنی اصلی اولاد جیسی محبت و دلچسپی نہیں پیدا کر سکتا۔ اور خود عورت کا ذہن بھی دو حصوں میں بٹ جاتا ہے۔ ایک طرف نئے شوہر کی رضاجوئی کی فکر ہوتی ہے اور دوسری طرف اپنی اس شکمی اولاد کی طرف جس سے اس نئے شوہر کو کوئی صلبی تعلق نہیں ہوتا۔

اس دو دماغی الجھن سے بچانے کے لئے بیوہ کو ایک اور بلند منزل کی نشان دہی کی گئی ہے۔ اس کے مال و جاہ اور اس کے جمال کی کشش مردوں کو مجبور کرتی ہے کہ وہ اسے پیغام نکاح دیں لیکن یہ یکطرفہ حل ہے صرف بیواؤں کا۔ انہیں اس کے یتیم بچوں کی فکر بہت کم ہوتی ہے۔ اس حالت میں یہ بچے پدری شفقت سے گویا پھر بھی محروم رہتے ہیں۔ اس پیچیدگی کا حل یہ بتایا گیا ہے کہ اگر ایسی بیوہ اپنی تمام قوتوں کو یکسو ہو کر اپنی یتیم اولاد کی تربیت و پرورش اور تعلیم و اصلاح میں لگا دے تو یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ اس کا دماغ نفسیاتی لحاظ سے دو حصوں میں منقسم ہو جائے اور پھر بھی کسی ایک کی تکمیل نہ ہو سکے۔ اگر وہ عقد ثانی کرے اور اس کے بعد اور بھی اولادیں ہو جائیں تو ماں تو دونوں کو ایک نظر سے دیکھے گی لیکن باپ کے لئے مطلوبہ عدل کو برقرار رکھنا ایک بڑی نایاب جنس ہے۔

یہاں اس فرمان نبوی کے پردے میں ایک بڑی حقیقت اور بھی جھانک رہی ہے اور وہ یہ ہے کہ چند افراد کی تربیت و تکمیل جو سوسائٹی کے لئے اچھے افراد ہوں، ایسی بے شمار اولاد پیدا کرنے سے بہتر ہے جن کی تکمیل ذات کا کوئی مادی و روحانی سامان موجود نہ ہو۔ اگر محض اولاد کی کثرت بلا تربیت مقصود ہوتی تو حضور ہر بیوہ کے عقد ثانی پر زور دیتے، حکم دیتے اور نہ کرنے پر وعید سناتے اور کسی حالت میں ایک بیوہ کو ترک عقد ثانی پر بشارت نہ دیتے۔ اس بشارت کا سبب صرف یہ ہے کہ تعدد ازدواج محض تعدد ازدواج کے لئے یا صرف کثرت

تولید کے لئے نہیں۔ بلکہ ایک اعلیٰ مقصد کے لئے ہے اور وہ ہے ایامی و یتامی کے مسائل کا حل۔ لیکن ایسے ہی کسی اور اعلیٰ مقصد کے لئے تجرّد کی زندگی بھی عبادت ہوسکتی ہے اور وہ ہے یکسوئی کے ساتھ تربیت اولاد۔

ایک اور حقیقت پر بھی غور کیجئے عقد ثانی نہ کرنا بھی ایک واضح ضبطِ تولید ہے۔ کثرتِ تولید تو اس کی متقاضی تھی کہ ہر عورت کے لئے عقد ثانی کو لازمی قرار دیا جائے لیکن یہاں اس ضبطِ تولید کو — بشرطیکہ وہ اعلیٰ مقصد کے لئے ہو — ایک ایسی عبادت قرار دیا گیا ہے جو ایک بیوہ کو سبابہ و وسطیٰ کی دو انگلیوں کے برابر قربِ نبوی کا شرف بخشتی ہے۔ اس کا مقصد بجز اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ جہاں تزوجوا الولود الودود کے مواقع آسکتے ہیں وہاں ایسے مواقع بھی آسکتے ہیں جہاں چند افراد کی تکمیل و تربیت پر قانع رہنے کو بے شمار بے تربیت اولاد پیدا کرنے پر ترجیح حاصل ہے۔ (محمد جعفر)

تنقید و تبصرہ

ابوبکرؓ محمد حسین ہیکل، عربی زبان کا مایۂ ناز انشا پرداز، بلند پایہ مؤرخ اور مانا ہوا ادیب ہے۔ تاریخ اسلام کے متعدد عنوانات پر اس نے طویل و ضخیم کتابیں لکھی ہیں، اور کوئی شبہ نہیں کہ اپنی تحقیق معلومات، اندازِ بیان، زورِ کلام، خوبی استدلال، حسنِ ترتیب اور وقار و شائستگی کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہیں۔

سیرت النبی اور الفاروق لکھکر مولانا شبلی مرحوم نے ان دونوں عنوانات کو ایسا اپنا لیا تھا کہ پھر کسی بڑے سے بڑے مؤرخ اور نقاد کے لئے اس میدان میں رہروی کرنا ایک فعل عبث کا ارتکاب نظر آتا تھا، لیکن ہیکل نے حیاتِ محمدؐ، اور الفاروق عمرؓ لکھ کر فکر و نظر کے نئے زاوئے پیش کئے ہیں اور لوگوں کو یہ ماننے پر مجبور کر دیا ہے کہ

ابھی کچھ لوگ باقی ہیں جہاں میں

اس کتاب کا ترجمہ محمد احمد صاحب پانی پتی نے کیا ہے، جو اس سے قبل نہایت کامیابی کے ساتھ کئی کتابوں کا ترجمہ کر چکے ہیں۔ پانی پتی صاحب کے اس ترجمہ کے بعض مقامات پر تو رشک کرنے کو جی چاہنے لگتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ترجمہ اتنا شستہ اور رواں ہے کہ ترجمہ پن ذرا بھی محسوس نہیں ہوتا۔ مکتبۂ جدید نے نہایت دیدہ زیب ٹائپ میں، بڑی خوبی اور ستھرائی کے ساتھ چھاپا ہے۔ ٹائٹل بھی بہت خوب صورت اور نظر فریب ہے۔ مکتبہ جدید گذشتہ کچھ عرصے سے بلند پایہ عربی کتابوں کے تراجم شائع کرنے میں پیش پیش ہے۔ اس کا یہ تازہ کارنامہ خاص طور پر قابلِ داد و تحسین ہے۔

اس ترجمہ کی ایک بات ہمیں کھٹکی جس پر توجہ دلانا ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں، عربی میں یقیناً اکابر اسلام کے نام نہایت سادگی سے بغیر کسی لقب اور تعظیمی لفظ کے لکھے جاتے ہیں (سوائے آں حضرتؐ کے) لیکن اُردو میں ایسا نہیں ہوتا، اگر عربی میں "حضرت" اور "رضؓ" نہیں تھا، تو اردو میں ضرور ہونا چاہیئے تھا۔ ہمارا مطلب یہ نہیں ہے کہ خدانخواستہ ناشر یا مترجم نے توہین کے ارادے سے ایسا کیا ہے۔ لیکن یہ غلطی نیک نیتی کے ساتھ بھی قابلِ احتجاج ہے۔ ضخامت تقریباً ... صفحے۔ قیمت دس روپے۔ (پتہ) مکتبۂ جدید۔ انارکلی۔ لاہور

۱۸۵۷ء کے مجاہد یہ جناب غلام رسول صاحب مہر کی تالیف ہے، جسے بڑے اہتمام کے ساتھ کتاب منزل (کشمیری بازار لاہور) نے شائع کیا ہے۔ ضخامت ۲۱۱ صفحے۔ قیمت چار روپے آٹھ آنے۔

اس کتاب کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس میں جن "مجاہدوں" کا ذکر کیا گیا ہے ان میں رانی جھانسی، ڈھونڈوپنت نانا، نانا، تانیتا ٹوپے، کنور سنگھ اور امر سنگھ "رضوان اللہ علیہم اجمعین" کے نام نامی بھی نظر آتے ہیں ۔۔ حسرت نے شاید کسی ایسے ہی موقعہ کے لئے کہا تھا: جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

اس کتاب کی تالیف میں مہر صاحب نے یقیناً کافی وقت صرف کیا اور بہت محنت کی ہے لیکن ان کا یہ نتیجۂ محنت اگر کسی مستقل کتاب کا ایک حصّہ ہوتا تو بلا شبہ زیادہ قابلِ قدر اور وقیع ہوتا، مگر ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے اس کی تشنگی بہت زیادہ کھلتی ہے، یہ طائرانہ نظر ایک مستقل کتاب کو زیب نہیں دیتی۔

مہر صاحب نے اس کتاب کی ترتیب و تدوین میں میلی سن، کیمی، میکمن، فارسٹ، ہومز، ساورکر وغیرہ سے استفادہ کیا ہے۔ سب سے زیادہ حوالے شہابی صاحب کی کتاب "ایسٹ انڈیا کمپنی اور باغی علماء" کے نظر آتے ہیں، لیکن مقامِ حیرت ہے کہ ذکاء اللہ اور نجم الغنی کے حوالے بہت کم نظر آتے ہیں۔ حالانکہ ذکاء اللہ نے موافق اور مخالف اتنا مواد غدر اور غدر کے ہیروز کے بارے میں جمع کر دیا ہے، جو ایک طرف ان کے ذاتی علم پر مبنی ہے، دوسری طرف انگریزی تاریخوں کو بھی اُنہوں نے پیش نظر رکھا ہے۔ اسی طرح نجم الغنی نے قریبی عہد کی کتابوں کو سامنے رکھ کر واقعات جمع کئے ہیں، ان کتابوں سے بے نیازی کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سے اہم اور قابلِ قدر معلومات درج کتاب ہونے سے رہ گئے۔

مہر صاحب ایک مخصوص طرزِ انشاء کے حامل ہیں، واقعات کی چھان بین میں وہ جتنی چھان پھٹک کرتے ہیں، وہ بھی انہی کا حصّہ ہے وہ بالغ نظر اہلِ قلم ہیں، گذشتہ چالیس سال سے صحافت اور تاریخ ان کا خاص موضوع رہا ہے، غالب کے سلسلہ میں وہ اتنی ریسرچ اور مولانا ابوالکلام آزاد کے واسطہ سے اتنے نایاب معلومات حاصل کر چکے ہیں کہ اس موضوع پر اُنہوں نے مجتہد کی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ زیرِ نظر کتاب مجموعی حیثیت سے اُردو لٹریچر میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے، اور ہمیں اُمید ہے کہ مہر صاحب کے رشحاتِ قلم سے اُردو زبان ابھی بہت فائدہ اُٹھائے گی۔

صحیفہ یہ سہ ماہی رسالہ ہے۔ جو مجلس ترقی ادب (۲۔ نرسنگداس گارڈن۔ کلب روڈ۔ لاہور) کی طرف سے سید عابد علی عابد کی زیر ادارت اشاعت پذیر ہوا ہے۔ سید عابد علی عابدؔ اردو زبان کے منجھے ہوئے ادیب، دیرینہ کار صحافی اور اردو کے مشہور اہلِ قلم ہیں۔ ان کی ادارت میں جو رسالہ نکلے، اسے اُردو زبان میں "صحیفہ" کا درجہ حاصل ہی ہونا چاہیئے۔

زیر نظر پرچہ میں چار افسانے ہیں۔ تشخیص چیخوف کا افسانہ ہے جسے سجاد باقر رضوی نے ترجمہ کیا ہے، ترجمہ شگفتہ اور

سلیس ہے۔ "بیٹے بیٹیاں" احمد ندیم قاسمی کا افسانہ ہے۔ اٹھان بڑا اچھا ہے، لیکن آخر میں اسے نباہ نہ پائے۔ "دختر بابل" ناسالونی" کا ترجمہ ہے۔ ترجمہ محمود نظامی نے کیا ہے۔ اس ڈرامہ کا ترجمہ آج سے بہت پہلے مجنوں گورکھپوری بھی کر چکے ہیں، جو اپنے زمانہ میں بہت پسند کیا گیا تھا، نظامی صاحب کا ترجمہ بھی دل آویز اور سادہ و رواں ہے، فکاہی مضامین میں شوکت تھانوی کا "بوڑھے منہ مہاسے" خاصا دلچسپ ہے۔ اگرچہ آخر میں آمد پر آورد غالب آگئی ہے۔ چھوٹوں کی طرف سے معذرت" بہت خوب ہے۔ ادب اور روایت پر عابد صاحب کا مقالہ خاصے کی چیز ہے، مفید معلومات اور خیال افروز نکات کا حامل ہے۔ ڈاکٹر باقر کی خود نوشت کا جو حصّہ چھپا ہے اسے دیکھ کر قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسے کیوں شائع کیا گیا ہے؛ زبان و بیان، لفظ و معنی، مواد اور واقعات کوئی چیز بھی تو اپنی سفارش کرتی نظر نہیں آتی۔

عابد صاحب بہترین نغز گو اور مشہور سخن ور ہیں، "صحیفہ" کا حصۂ نظم ذرا کمزور ہے، یہ حصّہ زبان کے اعتبار سے بھی کمزور ہے اور خیال کے اعتبار سے بھی، سجاد رضوی کا ایک شعر ہے:

چاک ہے بہاروں میں گل کا پیرہن تنہا
انجمن میں جلتی ہے، شمع انجمن تنہا!

شعر اچھا ہے، لیکن "بہار" کی جگہ "بہاروں" کہنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ یہ شعر کس غضب کا ہے:

وادیٔ تمنّا میں کون ساتھ دیتا ہے
ایک ہم تھے اور اک دل، وہ بھی خستہ تن تنہا

لیکن یہ شعر بھی ملاحظہ ہو:

چاندنی کے پردے میں کہکشاں کی راہوں سے
کیا خبر کہ آجائے اس کی یاد "تن تنہا!"

یہ "تن تن ہا" کیا چیز ہے — ؟

انجم رومانی اور شہرت بخاری کے کلام میں بعض اشعار بلند پایہ اور اثر انگیز نظر آئے۔

غرض مجموعی حیثیت سے صحیفہ اردو صحافت میں ایک گراں بہا اضافہ ہے۔ نقوش پریس کے حسن طباعت نے اس کی صوری خوبیوں کو بھی اجاگر کر دیا ہے۔

ضخامت ۲۶۰ صفحے۔ قیمت سالانہ دس روپے۔ فی پرچہ تین روپے۔

(رئیس احمد جعفری)

ناشر: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم　　مطبوعہ: حمایت اسلام پریس لاہور　　مقام اشاعت: ۲۔ کلب روڈ لاہور

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماهنامه ثقافت لاهور

ثقافت

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۰ لاہور

اکتوبر ۱۹۵۵

ماہنامہ

ثقافت

لاہور

اکتوبر ۱۹۵۷ء

★

جلد ۵ نمبر ۴

★

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

ناشر۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

علم وادب کا سب سے اونچا تقاضہ انصاف ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے حریفوں کے معاملہ میں بخل سے کام لیتا ہے۔ اور ان کے خیالات و افکار یا خدمات کا صحیح اعتراف نہیں کرتا، تو وہ اور جو کچھ بھی ہو ادیب یا عالم ہرگز نہیں ہے۔ یہی سیدھی سی بات ہمنے پچھلے دنوں مدیرٗ معارف" کے گوش گزار کرنا چاہی تھی۔ مگر معلوم ہوتا ہے اس حقیقت کا اظہار ان پر سخت گراں گذرا ہے۔ اور بے چارا بجائے اس کے کہ اس سے محظوظ ہوتا اور اس باب میں اپنے اجارہ دارانہ عمل کی اصلاح کرتا اس احساس کہتری کا شکار ہو کر رہ گیا ہے کہ کہیں اس سے اپنا زعم فضیلت تو خطرہ میں نہ پڑ جاتا۔ اور دوسروں کے محاسن کے اعتراف کے معنی کہیں اپنے کو ختم کر دینا تو نہیں ہیں۔ مدیر معارف اور انکے حلقے کے بزرگوں کی اس غلط فہمی کو ہم دور کرنا چاہتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی کبھی دوسروں کی خدمات و مساعی کا فیاضانہ اعتراف کر لینے سے نہ صرف یہ کہ اپنا مقام ذرا بھی فروتر نہیں ہوتا، بلکہ اہل نظر کے نزدیک اور بڑھتا اور اُجاگر ہوتا ہے۔

مغرب میں تو یک طرفہ مدح سرائی، یا تنقید کو گھٹیا پن تصوّر کیا جاتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہاں جب بھی کوئی شخص کسی نظریہ شخص یا کردار پر اظہار خیال کرنا چاہتا ہے تو ایمانداری سے اس کے تمام پہلوؤں کا تجزیہ کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ حتی الامکان جانب داری سے اس کا دامن آلودہ نہ ہو۔ پھر اگر تعریف ومدح کا کوئی رُخ ان کی نظروں میں جچ جاتا ہے۔ تو اس کی کُھل کر تعریف کرتا ہے۔ اور جہاں جہاں، جن جن نکات سے اختلاف ہوتا ہے، اس کو بھی شائستگی مگر جرأت کے ساتھ بیان کر دینے میں کوئی جرم محسوس نہیں کرتا۔ لیکن ہمارے ہاں ابھی مذاق میں یہ سلجھاؤ اور توازن پیدا نہیں ہوا۔ یہاں بدنصیبی سے علم وادب کو لوگوں نے دائروں، مصلحتوں اور گروہوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ اس لئے اس وقت تک کوئی شخص اپنے کام کی صحیح داد نہیں پا سکتا جب تک کہ اس کا تعلق کسی نہ کسی مخصوص گروہ یا حلقے سے نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں پیمانہ یا معیار یہ نہیں ہے کہ آپ نے مذہب کی کیا خدمت کی، لٹریچر میں کیا اضافہ کیا، یا فکر و نظر کے قافلے کو آگے بڑھانے میں کس حد تک مدد دی، بلکہ یہاں سوال یہ ہے کہ آپ کسی جتھے سے وابستہ ہیں یا نہیں اور آپ کا [illegible]

یہ افسوسناک تنگ نگہی جب تک ختم نہیں ہوتی اس وقت تک علم و ادب صحیح معنوں میں ترقی نہیں کرسکتا۔ اور نہ اس وقت تک فکر و تصور کے گیسوئے تابدار میں مزید رونق و تابداری کے امکانات ہی ابھر سکتے ہیں۔ ثقافت کا ایک نصب العین اس طرح کی تمام اجارہ داریوں کو ختم کرنا بھی ہے اور ایسے ماحول کو جنم دینا بھی ہے کہ جس میں تمام اہلِ علم محسوس کرنے لگیں کہ علم و ادب سب کی مشترکہ میراث ہے اور جغرافیہ و حلقہ کی تبدیلی سے اس کی کیفیتوں میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوتا۔

اتنی سی بات تھی جو ہم "ثقافت" کے کسی پرچے میں لکھ چکے ہیں۔ اس کا ردعمل یہ ہوا ہے کہ اعظم گڑھ سے دریا باد تک غضب و عتاب کی ایک لہر دوڑ گئی ہے۔ اور مدیر معارف کا قلم تو بُری طرح بہک بہک گیا ہے ہمیں زود رنج خوش فہم اور خدا جانے کیا کیا قرار دیا گیا ہے۔ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ علامہ عبدالسلام ندوی اور سید صاحب مرحوم کے بعد دارالمصنفین کی اخلاقی سطح اس حد تک گر سکتی ہے؟ بہرحال معارف کے شذرات نویس نے ہم پر جو ذاتی حملے کئے ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دینگے۔ ہاں قارئینِ ثقافت مطمئن رہیں کہ جونہی اجتہاد سے متعلق مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب کی تصنیف داستان امیر حمزہ مکمل ہوتی ہے، ہم اس کا مفصّل جواب لکھیں گے۔ اور یہ مژدۂ جانفزا سن رکھئے کہ وہ بہت دلچسپ ہوگا۔ حافظ صاحب کا مضمون ایسے ایسے عجائب، تناقضات اور علمی و فنی طرفہ طرازیوں پر مشتمل ہے کہ اس کے لطف میں ثقافت کے پڑھنے والوں کو شریک نہ کرنا ہم کسی طرح بھی جائز نہیں سمجھتے۔

مدیرِ "صدق" نے بھی ہماری گذارشات پر ناک بھوں چڑھائی ہے۔ مگر ہمیں افسوس ہے کہ ان کا جواب دینے سے بوجوہ ہم قاصر ہیں۔ ایک تو وہ کبھی بھی ہماری نظروں میں جچے نہیں۔ کیونکہ جب وہ بقول خود کافر تھے (دروغ برگردنِ راوی) تب بھی ان کا مطالعہ جذبات سے آگے نہیں بڑھ پایا تھا۔ اور اب جبکہ دوبارہ مشرف بہ اسلام ہوئے ہیں، اور احسان و سلوک کی منزلیں طے کی ہیں، تب بھی جذبات کی سرحدوں سے آگے نہیں نکل پائے۔ اسلامی عقائد و افکار اپنی تہہ میں کس قدر واضح بنیادیں رکھتے ہیں، ان کی محکمی و استواری کے لئے موجودہ علوم و فنون نے کس درجہ ثبوت مہیا کئے ہیں اور اس کے کٹر حریف سائنس نے اس کے سامنے کیسے کیسے محیر العقول انداز سے سپر ڈالی ہے؟ یہ سب حقائق ایسے ہیں کہ ہر پڑھا لکھا آدمی ان سے واقف ہے۔ مگر یہ ہیں کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا وجود بھی جو کائنات کی سب سے روشن حقیقت ہے، زلزلوں، تباہیوں اور انسانی فکر و تدبیر کی واماندگیوں پر موقوف ہے۔ اس کے لئے ان کے پاس کوئی سنجیدہ اور مثبت دلیل نہیں، جسے یہ پیش کر سکیں۔ اس کے برعکس الٰہیات و عقائد ایسے بلند مسائل کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے ان کی عام تکنیک یہ ہے کہ اگر کہیں بہت بڑا سرمایہ دار مر گیا، کوئی عظیم سائنٹسٹ کسی حادثہ کا شکار ہوگیا، کوئی جغادری جہاز ڈوب گیا، یا کہیں کوہ پیکر ہتھنی غش کھا کر گر [illegible] کر دیا کہ دیکھئے ان واقعات سے کس کس نہج سے اللہ تعالیٰ کا ثبوت ہوتا

ہے، اور کس کس پہلو سے مخلوق کے عجز پر روشنی پڑتی ہے۔ گویا زندگی اور فکر کی نشاط آفرینیوں اور شادمانیوں میں قدرتِ خداوندی کا کوئی جلوہ کارفرما نہیں ہے اور ہم مجبور ہیں کہ جب تک کوئی سانحہ نوعِ انسانی پر نہ گزر جائے اس کو تسلیم نہ کریں۔

ان سے نمٹنے میں ایک دشواری یہ بھی ہے کہ کبھی بھی ان کے سامنے کوئی متعین اصول نہیں رہا ہے۔ اُنہوں نے ہمیشہ دوستی اور مخالفت کو کچھ اشخاص سے وابستہ سمجھ رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناخوش ہوں تو جماعت اسلامی کے نسبتہً متوازن عقائد میں بھی ان کو خلل نظر آنے لگتا ہے۔ اور خوش ہوں تو غالی قادیانی بھی ان کا ممدوح قرار پا سکتا ہے۔ ان حالات میں ان سے کوئی اُلجھے تو کیسے؟ اور بحث کرے تو کیونکر؟

اصل میں ماجد صاحب ایک اچھے اور کامیاب طنز نگار ہیں، یہ مذہب کے بجائے اگر ادب کو اپنی جولانگاہ ٹھہراتے تو زیادہ کامیاب ہوتے۔

مدیرِ معارف نے دو الزام ہم پر ایسے عائد کئے ہیں جن کا جواب نہ دینا اعترافِ جرم کے مترادف ہوگا۔ ایک یہ کہ ہم غزالی و رومی کے ادعائے ترجمانی کے باوجود تصوّف کے مخالف ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہم نے وقتاً فوقتاً علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم پر چوٹیں کی ہیں۔ یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ تصوف کا چاہنے والا ہم سب سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے؟ یہی تو قلب و ذہن کا وہ لطیفہ ہے جس سے فکر میں گہرائی، کردار میں نکھار اور مذہب میں رواداری و روشن ضمیری کے داعیے پیدا ہوتے ہیں۔ اسی سے ظواہر اور باطن میں جو نازک فرق ہے اس کی سرحدیں ممیز ہوتی ہیں۔ اسی سے اصولِ دین اور فروع کی کڑیاں الگ الگ نظر آتی ہیں۔ اور اسی کی بدولت اس حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے کہ روح و فکر کی وہ جامع قدریں کون ہیں، جن کو جانِ مذہب اور عطرِ دین سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ـــ تاریخی نقطہ نظر سے بھی ا[illegible]ر کی خدمات جلیلہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے اسلام کی برکات کفرستانِ ہند میں پھیلی ہیں۔ اس سے ہمارے عہدِ زوال و انحطاط میں بھی کردار و سیرت کے اعلیٰ نمونے عمل کے تاریک افق پر چمکے ہیں اور انسان خواہشات کی پستیوں سے نکل کر اوجِ اخلاص پر متمکن ہوا ہے۔ یہی وہ خیال ہے جس نے ہمارے ادب کو زندگی جاوید بخشی ہے، وسعت و نزاکت معنی کی دولت سے بہرہ مند کیا ہے اور یہی وہ مے نشاط آگیں ہے جس نے عقیدہ و فکر کے پورے میکدہ میں کیفیّت و اہتزاز کی بجلیاں دوڑا دی ہیں۔

بنا بریں کون کور ذوق ایسا ہے جو اس کی مخالفت کا ارتکاب کر سکتا ہے۔ ہمیں ان لوگوں کی سطحیت سے شدید اختلاف ہے جو از راہِ سہل انگاری اسے سازشِ عجم کے نام سے پکارتے ہیں۔ اور نہیں جانتے کہ اس سازش نے معنی و عمل کے کتنے شاندار نتائج پیدا کئے ہیں۔ اگر یہ تصوف ہے اور یہی تصوف ہے جو مذہب کی حقیقی قدروں سے تعرض کرتا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ پوری کائنات سے محبت و یگانگت کے رشتوں کو کیونکر اور کن بنیادوں پر استوار کیا جا سکتا ہے۔ تو اس کے لائق تعریف ہونے میں کیا شبہ ہے؟ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ اس سے مراد الفاظ پرستی ہے، جمود ہے، تعصبات ہیں،

حلقہ و دائرہ کی رعائتیں ہیں۔ تو ہم اقرار کرتے ہیں کہ ہم اس کے مخالف ہیں۔ اسی طرح ہم سید صاحب مرحوم کی جلالتِ قدر اور ان کی علمی و تاریخی خدمات کے دل سے مداح ہیں۔ بلکہ ان کی روشن ضمیری اور اعتدال و توازن تو ہمارے لئے سرمایہ صد نازش ہے جو ان کی تمام تصنیفات میں بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے۔ یہی نہیں، ان کی توہین کو ہم اس پورے مدرسہ فکر کی توہین سمجھتے ہیں جس کے لئے ندویت سے بہتر اور کوئی لفظ چنا نہیں جاسکتا۔ مگر اس کا کیا کیجئے کہ آخر آخر میں خود انہیں اپنے مقام کی بلندیوں کا احساس باقی نہیں رہا تھا۔ ورنہ یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے۔ کہ سیرت النبی، حیات مالک اور سیرت عائشہ کا مصنف بہشتی زیور کے مصنف کے حلقہ بگوشوں میں نام لکھوانے کو اپنے لئے سعادت اُخروی تصوّر فرمائے۔ ہمیں بتا یا جائے کہ سید صاحب مرحوم کے اس اقدام کو اپنے مقام کو نہ پہچاننے کے سوا اور کس چیز سے تعبیر کیا جا سکتا ہے؟ کیا سید صاحب قبلہ کی علمی و دینی خدمات ایسی نہ تھیں کہ ان کے لئے ازدیادِ درجات کا باعث ہو سکتیں؟ اور عنداللہ ان کے تقرب و اتصال کا موجب بن سکتیں۔ کیا دار المصنّفین کی علمی کاوشیں خانقاہ کے تمام کارخانہ حرکت و خروش پر بھاری نہیں۔ اور ایک مصنف کی کاوشہائے فکری و ادبی بجائے خود ایک بہت بڑی نیکی نہیں اور تسبیح و دانہ کی گردش و شغل سے ہزار درجہ زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔

ہم سید صاحب کے اس پہلو پر جب تنقید کرتے ہیں تو اس سے مقصود ان کی ذاتِ گرامی کو زیر بحث لانا نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اپنی اس حیثیت سے بھی بہت پیارے اور محبوب شخصیت کے مالک تھے۔ بلکہ اس رجحان کی مضرتوں کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ندویت کا وہ تصوّر غارت ہوا، جس کے لئے علامہ شبلی مرحوم نے عمر بھر جد و جہد کی۔ بلکہ جس کو پروان چڑھانے کے لئے خود سید صاحب اور ان کے رفقاء کار نے گرانبہا خدمات انجام دیں۔

سید صاحب کی زندگی کا یہ پہلو اس اعتبار سے ہمارے لئے نہایت تکلیف دہ ہے کہ عین اس وقت انہوں نے اس سے علاحدگی اختیار کر لی اور اپنی توجہات کا رُخ دوسری طرف پھیر لیا جب کہ اس تصوّر کو آگے بڑھانے کا وقت آیا تھا۔ لوگ اس کی ضرورت و اہمیّت کے حقیقۃً قائل ہوئے تھے اور ایسی فضا پیدا ہو گئی تھی کہ ندوی برادری مشرقی علوم کے ساتھ ساتھ مغربی علوم کی دوسری شاخوں کی ترویج و تعلیم پر خصوصیت سے زور دیتی اور نسبتہً زیادہ جامع اور زیادہ روشن ضمیر علماء پیدا کرنے کا کوئی جتن کرتی۔

مدیر معارف نے ہماری معروضات کو قطعی غلط رنگ میں پیش کیا ہے۔ ہم نہ تصوف کے مخالف ہیں اور نہ سید صاحب مرحوم کے خلاف کوئی جذبہ عناد رکھتے ہیں۔ ہمیں ان سے ہمدردی ہے۔ ہم دار المصنّفین کی وقیع خدمات کے بھی معترف ہیں۔ اور بحالاتِ موجودہ اس سے زیادہ اور کسی چیز کے طالب نہیں کہ یہ تجدد و تکفیر کے مجادلانہ حربوں سے اپنے کو محفوظ رکھیں اور کسی ادارہ یا شخص کے بارہ میں اظہار خیال کرتے وقت تقاضائے احتیاط سے روگرداں نہ ہوں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رُومی کی چند تشبیہات

(۴)

دین و دانش دونوں کے لئے ایک اہم مسئلہ شر کا وجود ہے خصوصاً اس دین کے لئے اس کا حل نہایت اہم ہے جو خدا کو رحیم و کریم، سراپا رحمت اور قادرِ مطلق سمجھنا جزوِ ایمان قرار دیتا ہے۔ اگر خدا میں قدرتِ مطلقہ بھی ہے اور وہ رحمتِ تامہ بھی ہے تو پھر دنیا میں شر کہاں سے آیا۔ توحیدی مذاہب نے اس اشکال کو کئی توجیہات سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں اس بحث کی گنجائش نہیں، فقط عارفِ رومی کا ایک استدلال پیش کیا جاتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا کا اصلی مقصود یہ ہے کہ انسانوں میں خیر کا احساس پیدا ہو۔ وہ خیر اندیش بھی ہوں اور خیر کوش بھی۔ لیکن اس عالمِ امکان میں کسی صفت کا شعور اس کی ضد کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اگر انقلاب روز و شب نہ ہوتا اور ہمیشہ دن ہی دن رہتا تو کسی شخص کو نہ روشنی کی قدر ہوتی اور نہ اس کا احساس۔ فرماتے ہیں کہ خدا فطرتِ خارجی میں اور فطرتِ انسانی میں اور احوالِ افراد و اقوام میں اس لئے ردو بدل کرتا رہتا ہے کہ ان کو مصیبت کے مقابلے میں راحت کا احساس ہو اور وہ شکر گزار ہوں ——— قدرِ راحت آنکس داند کہ در مصیبت گرفتار آید (سعدی)

زندگی میں نحس و سعد اور عسر و یسر کا جزر و مد حکمت آمیز مشیت ایزدی ہے:

آں نظر کہ بنگرد ایں جزر و مد — او زنحسے سوئے سعدے نقب زد
زاں ہمی گرداندت حالے بحال — ضد بضد پیدا کناں در انتقال
تا نہ از عسرے ببینی خوف ہا — کہ زیسرے باز یابی لطف ہا

اس کے بعد کیا عمدہ تشبیہ استعمال کی ہے کہ خیر و شر، رحمت و زحمت، راحت و کلفت زندگی کے دو پَر ہیں۔ زندگی ان دو پروں کے ساتھ ہی پرواز کر سکتی ہے۔ ایک پر کے ساتھ کوئی پرندہ نہیں اُڑ سکتا اس لئے یہ شکایت کرنا کہ خدا نے خیر کے ساتھ شر کو کیوں پیدا کیا نہایت نامعقول بات ہے۔ شر بھی بالواسطہ ذریعہ خیر ہے اور خیر کے لئے مقدم ہے۔ خدا شرے برانگیزد کہ خیر مادراں باشد:

تا دو پر باشی کہ مرغک یک پرہ — عاجز آمد از پریدن یکسرہ

حکیم المانوی کانٹ نے بھی پرند کی پرواز سے شر کو ذریعہ خیر ثابت کرنے کے لئے ایک حکیمانہ نکتہ پیدا کیا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ پرندے کی ہوا میں پرواز ہوا کی مزاحمت کی وجہ سے ہے۔ پر و بازو سے اس مزاحمت کا مسلسل مقابلہ پرندے کو ہوا میں اُڑاتا ہے۔ اگر کسی فضا میں ہوا نہ ہو اور خلائے مطلق ہو تو پرندہ اس میں ایک گز کی پرواز بھی نہیں کر سکتا۔ اگر پرندے میں انسان شاکی کی قسم کا شعور ہو اور وہ یہ کہے کہ ہوا مزاحم نہ ہو تو میں قوت صرف کئے بغیر اُڑوں تو اس کا یہ خیال سراسر حماقت ہوگا۔ اسی طرح انسانی زندگی کی رکاوٹیں اور مزاحمتیں ہی انسانی قوتوں کے بقا و ارتقاء کا لازمی سبب ہیں۔ جو شخص یہ پوچھتا ہے کہ شر کیوں ہے وہ حقیقت میں یہ پوچھ رہا ہے کہ زندگی ہی کیوں ہے۔ کیونکہ زندگی اضداد کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی اور کسی خیر کا وجود شر کے بغیر تصور ہی میں نہیں آ سکتا۔

قرآن کریم میں آیت کا لفظ دو معنوں کا حامل ہے۔ ایک معنی تو قرآن کی عبارت کا ایک حصّہ ہے اور آیت کے دوسرے معنی نشانی ہیں۔ قرآن کریم کی آیات دونوں معنوں میں آیات ہیں۔ انفس و آفاق میں جو کچھ ہے وہ از روئے قرآن خدا کا پتہ دینے والی نشانیاں ہیں۔ انقلاب لیل و نہار، رفعتِ سما و وسعتِ ارض، جمالِ کائنات، نشو و نمائے نباتات، فطرت کے غیر متغیر قوانین، تاریخ اُمم کے نشیب و فراز حیات و کائنات، علاماتِ خلاقِ حکیم سے لبریز ہیں۔

صد جلوہ رو برو ہے جو مژگاں اُٹھائیے :

ز فرق تا بقدم ہر کجا کہ مے نگرم کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست

کچھ آیات یا نشانیاں خدا کی طرف رہبری کرتی ہیں اور کچھ نشانیاں بندگانِ حق اولیاء و انبیاء کی سیرتوں کے متعلق ہیں کہ اگر تمہیں ایسا ایسا شخص ان ان صفات والا دکھائی دے تو اسے ہدایت یافتہ اور ہادی سمجھ لو جس کی پیروی تم کو زندگی کے تمام مقاصدِ عالیہ کے حصول میں معاون ہوگی۔ مولانا تمثیلاً لکھتے ہیں کہ فرض کرو کہ ایک شخص خواب میں ایک مبارک نورانی صورت والے بزرگ کو دیکھے جو اس کو مخاطب کر کے یقین اور طریقے سے کہے کہ اگر تم اپنی تمام مرادیں حاصل کرنا چاہتے تو میں تمہیں ایک شخص کی کچھ نشانیاں بتاتا ہوں جو تمہارے پاس آئے گا۔ اس کے بعد وہ ایک ایک کر کے اس کی کچھ نشانیاں بتاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ سوار ہوگا، تمہارے ساتھ خندہ پیشانی سے پیش آئے گا۔ اور اس خواب کی سچائی کی ایک اور خاص نشانی یہ ہوگی کہ اگر تم صبح کو بیداری میں کسی سے بیان کرنا چاہو گے تو تمہاری زبان بند ہو جائے گی۔ جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام کو حضرت یحییٰؑ کی ولادت کی خوش خبری دیتے ہوئے اللہ تعالےٰ نے ایک نشانی یہ بتائی تھی کہ وہ تین روز تک بالکل بات نہ کر سکیں گے۔ اور فرض کرو کہ اس کے علاوہ بھی اور کئی نشانیاں وہ بزرگ خواب میں تمہیں بتائے، تاکہ تمہیں اپنے مراد بخش مربّی کی پہچان میں کچھ غلطی نہ ہو۔ اس کی ملاقات کے بعد تم وہ مرادیں حاصل کر لو گے جن کے لئے تم نے عمر بھر بے خواب راتیں گزاری ہیں اور بے حساب آنسو بہائے ہیں۔ اب تم صبح ہونے پر ہر طرف کوئے و بازار و سرا میں اسے ڈھونڈنے نکلو گے۔ لوگ پوچھیں گے کہ حضرت کس کی تلاش ہے۔ تم ہر

مردِ سوار کو غور سے تکنے لگو گے۔ ہر سوار تم سے کہیگا کہ بھائی مجھے اس طرح کیوں گھور گھور کر دیکھ رہے ہو۔ تم کہو گے معاف کرنا میرا ایک دوست سوار آنے والا ہے میں اس کی تلاش میں ہوں۔ پھر یک بیک وہ خواب میں نشان دار سوار آموجود ہو گا۔ تم اس سے بغل گیر ہو کر فرطِ شوق سے بے ہوش ہو جاؤ گے۔ دوسروں کو کیا معلوم کہ تمہیں کیا ہو گیا کہ ایک سوار سے ملتے ہی ہوش و حواس کھو بیٹھے۔

اسی طرح خدا اپنی کتاب میں انبیاء کی بہت سی نشانیاں بتاتا ہے کہ ان کا کلام اس قسم کا ہوتا ہے۔ان کی سیرت اس قسم کی ہوتی ہے عام لوگ ان سے اس قسم کا سلوک کرتے ہیں کچھ خاص نکتہ فہم ان کے گرویدہ ہو جاتے ہیں۔وہ زندگی کے ہر پہلو میں انقلاب کے طالب ہوتے ہیں۔وہ خیر و شر کا معیار بدل دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ان بیان کردہ نشانیوں کی رہبری سے جب کوئی شخص انبیاء کو پہچان لیتا ہے تو اس کی والہانہ عقیدتمندی کا یہی حال ہوتا ہے۔ وہ کسی معجزے اور کرامات سے ایمان نہیں لاتا بلکہ اس کے لئے ' روئے و آوازِ پیمبر معجزہ است '۔

اسی طرح خدا نے اپنی بھی بہت سی نشانیاں آیاتِ کتاب میں بتائی ہیں ان نشانیوں سے خدا کو پا لینے والے بھی حسبِ عادہ اپنے مقصودِ حیات کو پالیتے ہیں۔حکمت بھی مومن کی گم شدہ اونٹنی ہے۔وہ اس کی علامتوں کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے۔ جہاں کہیں بھی مل جائے وہ اسی کا مال ہے۔ فطرت کے اندر خدا کی نشانیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں اگر خدائے جمیل کی جمال آفرینی نہ ہو تو :

کے گلستاں راز گوید با چمن	کے بنفشہ عہد بندد با سمن
کے چنارے کف کشاید در دعا	کے درختے بر فشاند میوہ را
کے شگوفہ آستینِ پُر نثار	بر فشاندن گیرد ایامِ بہار
کے فروزد لالہ را رُخ ہمچو خوں	کے گل از کیسہ بر آرد زر بروں
کے بیاید بلبل و گل بو کند	کے چو طالب فاختہ کو کو کند
کے بگوید لکلک آں لک لک بجاں	لک چہ باشد ملک لک یا مستعاں
کے نماید خاک اسرارِ ضمیر	کے شود چوں آسماں بستاں منیر

از کجا آوردہ انداین حلہا	من کریم من رحیم کلہا
آں لطافتہا نشانِ شاہدے ست	کہ بہر ساعت دو صد جانش فدیست

انبیاء کو پہچاننے کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان کی پہچان بھی انہیں خواص کو ہوتی ہے جن کی روح ان کی

سیرت کی نشانیوں سے آشنا ہے:

پس نشانیہا کہ اندر انبیاست　　خاص آں جاں را بود کو آشناست

نبی کریمؐ کا یہ ارشاد کہ الحکمۃ ضالۃ المومن (حکمت مومن کا گم شدہ مال ہے)، عارفِ رومی کو ایک حکیمانہ شرح پر مجبور کرتا ہے اور اس توضیح میں انہوں نے بہت لطیف نکات بیان فرمائے ہیں۔ دین عین حکمت ہے جو شخص سچے دل سے حکمت کا طالب ہے وہ دین ہی کا طالب ہے۔ مولانا کا عقیدہ یہ ہے کہ روح انسانی قبل از آفرینش خدا سے آشنا ہو چکی ہے اس لئے اگر حوادثِ روزگار، جسمانی آلائشیں اور خواہشیں اس کو طلبِ حقیقت میں گمراہ نہ کریں اور حق اسے روبرو نظر آئے تو وہ ضرور اس کو پہچان لے بعینہٖ اسی طرح جس طرح مالک اپنی گم شدہ اونٹنی کو پہچان سکتا ہے:

اشترے گم کردی و ستیش چست　　چوں بیابی، چوں ندانی کان تست
ضالہ چہ بود ناقۂ گم کردۂ　　در کفت بگریختہ در پردۂ

انسانوں کی زندگیوں کا قافلہ آگے چلنے کے لئے اونٹوں پر اسباب لاد رہا ہے۔ ہر مالک اپنے اونٹ اور اپنے اسباب کے ساتھ ہے لیکن جس کا اونٹ گم ہو گیا ہے وہ پریشان ہے، ادھر ادھر دوڑ رہا ہے، قافلہ دور ہو رہا ہے، رات کی تاریکی نے آلیا ہے تمہارا اسباب وہیں زمین پر پڑا ہے، اونٹ گم ہے اور تم اس کی تلاش میں رواں دواں، حیران و پریشان گزرنے والے لوگوں سے پوچھتے ہو کہ کسی نے میرا اونٹ دیکھا ہے جو علی الصباح کھل کر کہیں آوارہ ہو گیا ہے۔ لوگو میرا اونٹ بہت قیمتی ہے۔ اگر کوئی اس کا پتہ نشان بتائے تو میں اس کو اتنے دام انعام دوں گا۔ اِدھر اُدھر لفنگوں نے جو اس کو دیوانہ وار حواس باختہ دیکھا تو انہوں نے تمسخر شروع کر دیا کہ ہاں ہم نے ایک سرخ اونٹ اُدھر چراگاہ کی طرف جاتا ہوا دیکھا ہے۔ اس کے پیچھے فلاں طرف بھاگو تو مل جائے گا۔ ایک ہنسی اڑاتا اور کہتا ہے کہ بھئی وہی اونٹ ہے نا جس کے کان کٹے ہوئے تھے دوسرا بولتا ہے کہ وہ تو نہیں تھا جس کی جھول پر نقش و نگار تھے۔ تیسرا کہتا ہے وہ کانا اونٹ تو نہیں تھا، جس کو میں نے شمال کی طرف جاتے ہوئے دیکھا ہے۔ چوتھا بولتا ہے کہ نہیں وہ ہو گا جس کا جسم خارش سے بے پشم ہو گیا تھا اسے تو میں نے دیکھا ہے غرضیکہ کوئی تمسخر سے اور کوئی انعام کی توقع میں طرح طرح کی نشانیاں بیان کر رہا ہے۔

اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ حکمت و معرفت الٰہی کی گم شدہ اونٹنی 'ضالۃ المومن' کا بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔ انسانوں کی فطرت طالب حق ہے اور روح انسانی کو اپنی اصلی اور خالص حالت میں حقیقت کی پہچان بھی ہے لیکن غرض کے بندوں، احمقوں اور مسخروں نے انسان کو پریشان کر رکھا ہے:

ہمچناں کہ ہر کسے در معرفت　　می کند موصوف غیبی را صفت
آنانکہ حسن روئے تو تفسیر می کنند　　خواب ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند　　(حافظ)

حرم جویاں درے رامی پرستند — فقیہاں دفترے رامی پرستند
برافگن پردہ تامعلوم گردد — کہ یاراں دیگرے رامی پرستند (عرفی)

فلسفی اس کی ایک طرح شرح کر رہا ہے اور متکلم اس پر جرح و قدح کر رہا ہے۔ ہر ایک راہِ حق کا پتہ اس انداز سے بتاتا ہے کہ گویا اس راستے سے بخوبی واقف ہے:

ہر یکے زیں رہ نشان ہا می دہند — تاگماں آید کہ ایشاں زاں رہ اند
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح — باحثے برگفت اورا کرد جرح
واں دگر در ہر دو طعنہ می زند — واں دگر از زرق جانے می کند
ہر یکے زیں رہ نشاں ہا میدہند — تاگماں آید کہ ایشاں زاں رہ اند

اس کے بعد مولانا بہت فراخ دلی سے کام لے کر فرماتے ہیں کہ ان مختلف فلسفوں اور مذاہب کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ یہ جو کچھ کہتے ہیں وہ سربسر غلط ہے، معاملہ ایسا نہیں ہے کہ:

خط غلط مضمون غلط املا غلط انشا غلط

کوئی فلسفیانہ مذہب ہو یا دین کا کوئی فرقہ اس میں باطل کے ساتھ حق کی بھی آمیزش ہوتی ہے اگر اس میں کوئی حق کا پہلو نہ ہو تو فطرتِ انسانی بطلانِ محض کو کبھی قبول نہ کرے:

ایں حقیقت داں نہ حق اند ایں ہمہ — نے بباطل گمرہاں اند ایں ہمہ

ہر فرقے کو ماننے والا معتقد گروہ اس لئے مل جاتا ہے کہ اس کے باطل میں کچھ نہ کچھ حق کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس کی مثال مولانا یہ دیتے ہیں کہ عام طور پر کھوٹے سکے وہ ہوتے ہیں جن میں سونے اور چاندی میں کچھ تانبا وغیرہ ملا ہوتا ہے۔ سونے اور چاندی کی آمیزش سے لوگ دھوکہ کھا کر انہیں قبول کرنے میں عذر نہیں کرتے۔ کھوٹے سکے اصلی سکوں کی بدولت چلتے ہیں۔ اصل دنیا میں سچ کا عام رواج نہ ہو تو کسی جھوٹ بولنے والے کو جھوٹ سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا وہ تو جھوٹ اس لئے بولتا ہے کہ دوسرا شخص سچ سمجھ کر اس کا اعتبار کرلے۔ گندم کے وجود کی وجہ سے گندم نما جو فروش لوگوں کا فریب چل جاتا ہے۔ اس لئے یہ کبھی نہیں کہنا چاہئے کہ تمام ادیان ہمارے دین کے علاوہ مطلقاً باطل ہیں۔ ان ادیان نے جو لوگوں کو معتقد اور گرویدہ بنا رکھا ہے تو وہ اس لئے ہے کہ ان میں کم و بیش بوئے حق پائی جاتی ہے۔ مولانا کے سوانح میں ایک جھگڑالو حکمت سے معرّا ملّا کے متعلق ایک روایت درج ہے کہ وہ یہ سن کر کہ مولانا کافرانہ اور ملحدانہ باتیں کرتے ہیں ان کے پاس بغرضِ مناظرہ آیا۔ مناظرے کے پینترے گھر سے سوچ کر آیا تھا پہلا وار یہ تھا کہ یہ پوچھوں گا کہ بحث سے پہلے آپ یہ فرمائیے کہ آپ بہتر فرقوں میں سے کس

فرقے میں ہیں جس فرقے کا وہ نام لیں گے پھر اس کے اندر کچھ پھبتی دینے والے سوال کروں گا چنانچہ اس نے چھوٹتے ہی یہ سوال کیا تو اس کو ایسا نہایت غیر متوقع جواب ملا کہ وہ اپنا پینترا بھول گیا۔ مولانا نے جواب یہ دیا کہ میں تو ہفتاد و دو ملت سب سے متفق ہوں۔ ملا اس کا مطلب خاک سمجھتا۔ ان کا مقصود یہ تھا کہ سب میں کچھ نہ کچھ صداقت موجود ہے جس کو غلو نے خراب کر رکھا ہے۔ وہ جھنجلا کر بولا کہ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ آپ ملحد ہیں۔ مولانا نے متبسم ہو کر فرمایا کہ میں اس سے بھی متفق ہوں۔ اب تو ملا کی سٹی گم ہو گئی اور مناظرہ شروع ہونے سے پہلے ہی ختم ہو گیا۔ اذا مرّوا باللغو مرّوا کراما:

این حقیقت داں نہ حق اند این ہمہ — نے بباطل گمرہانند این ہمہ
زانکہ بے حق باطلے ناید پدید — قلب را ابلہ ببوئے زر خرید
گر نبودے در جہاں نقدِ رواں — قلب ہا را خرج کردن کے تواں
تا نباشد راست کے باشد دروغ — آں دروغ از راست می گیرد فروغ
بر امیدِ راست کشر رامی فرند — زہر در قندے رود آنگہ خورند
گر نباشد گندمِ محبوب نوش — چہ برد گندم نمائے جو فروش

پس مگو کایں جملہ دیں ہا باطل اند
باطلاں بر بوئے حق دامِ دل اند

آج کل اسلام میں نئے نئے فرقے پیدا ہو رہے ہیں کسی کا پیشوا مجددیت کا دعوےٰ کرتا ہے، کسی کے مرید اس کو جامع المجددین کا خطاب عطا کرتے ہیں کوئی مہدی مسعود و مسیح موعود ہے، کوئی مزاج شناسِ رسول ہے اور کوئی مزاج شناسِ خدا۔ سب نے اپنے گرد کم و بیش تعداد کی ٹولیاں جمع کر لی ہیں۔ ان کو جتنی کامیابی ہوئی ہے اس کی وجہ وہی ہے جو عارفِ رومی نے بیان کی ہے۔ ان لوگوں کی تحریریں پڑھو تو جا بجا نہایت اچھی اور معقول باتیں نظر آتی ہیں۔ انہیں باتوں کی وجہ سے بعض اوقات معقول لوگ بھی ان کے قدردان ہو جاتے ہیں، لیکن جہاں اچھی باتوں کی وجہ سے قدردانوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا وہیں اقتدار پسندی اور کبر و نخوت کی خرابِ مغز کو چڑھ گئی۔ چونکہ ظرف کم ہوتا ہے اس لئے نشہ جلدی چڑھتا ہے۔ ایسے لوگوں کو انسان دیوانہ کہے یا دیوانہ بکارِ خویش ہشیار، لیکن رواداری اور فراخدلی کا تقاضا وہی ہے جس کا اظہار مولانا روم نے مندرجہ صدر اشعار میں کیا ہے۔ ایسے لوگوں کے عقائد اور ان کی تعلیمات میں جو حق ہے اس کو حق سمجھ کر اس سے اتفاق کرنا چاہئے، مگر اس کے ساتھ باطل کی جو آمیزش ہے اس زہر کو قند سے الگ کرنا ہر حق پرست اور منصف مزاج مومن کا فرض

اس کے بعد مولانا پھر اس سوال کی طرف عود کرتے ہیں کہ خدا جو سراپا حق ہے اس نے باطل کو کیوں پیدا کیا اور خلاقِ فطرت جو خیرِ مطلق ہے اس نے ہستی میں شر کو کیوں گوارا کیا۔ اس کا جواب مولانا یہ دیتے ہیں خیرِ مطلق تو مجبورِ محض مخلوق ہی ہو سکتی ہے لیکن خدا نے اگر انسان کو ایک حد تک صاحبِ اختیار ہستی بنایا ہے تو اختیار کے ساتھ آزادی کے غلط استعمال کا احتمال لازمی ہے۔ علاوہ ازیں یہ دنیا ارواح کے لئے سیرت سازی کا کارخانہ ہے۔ سو فی صدی مومن پیدا کرنا کیا دشوار تھا، لیکن قرآنِ کریم کہتا ہے کہ خدا کا منشا بالجبر مومن پیدا کرنا نہیں اسے ایسے مومن چاہئیں جو خیر و شر میں تمیز کرنے والے ہوں اور حق و باطل کی پیکار میں حق کا ساتھ دیں۔ اگر تمام ہستی میں خوبیاں ہی خوبیاں ہوتیں اور ہر ہستی میں از روئے فطرت و آفرینش کا ملاً صداقت پائی جاتی تو اچھوں اور بروں میں کوئی فرق نہ رہتا سب کے سب بے امتحان اچھے ہی ہوتے۔ شر اور باطل روح کی ورزش کا سامان ہیں جو روحیں اس امتحان میں کامیاب ہونگی وہی اس درجے کو پہنچیں گی جہاں آدم صفی مسجودِ ملائک بن جاتا ہے۔ انسان کے علاوہ تمام ہستیاں مجبور ہیں اپنی اپنی مقررہ فطرت کے تقاضوں سے سرمو انحراف نہیں کر سکتیں:

گر چہ چرخِ فلک گردی سر برسر فرماں نہ — در گوئے زمیں باشی وقفِ خم چوگاں شو

ملائکہ کا بھی یہی حال ہے خدا نے ان کو اطاعتِ محض کے لئے پیدا کیا احکامِ الٰہی کی خلاف ورزی ان کے لئے ناممکن ہے مافی السمٰوات ومافی الارض زبانِ حال سے تسبیح خواں ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر دنیا میں خیر و خوبی کے سوا کچھ نہ ہو تو وہ امتحان گاہ نہیں بن سکتی اور اس کے برعکس اگر ہستی سراسر باطل ہو تو بھی حق شناسی اور حق کوشی کی امرمیں قطعاً گنجائش نہ ہو۔ خیر و شر اور حق و باطل کی آمیزش ہی سے انسانوں کا امتحان ہو رہا ہے۔ اس امتحان میں کامیاب انسان رفتہ رفتہ اخلاقِ الٰہیہ سے متصف ہوتا جاتا ہے۔ جس طرح خدا آزاد ہو کر مصدرِ خیر ہے اسی طرح انسان اختیار اور آزادی سے خیر کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔ مجبوری کی عصمت بھی کوئی عصمت ہے۔ بقول شخصے

عصمت بی بی است از بے چادری

اصل تقوٰے وہ ہے جو تمام اسباب و محرکات کی موجودگی میں بھی معصوں و محفوظ رہے۔

گر نہ معیوبات باشد در جہاں — تاجراں باشند جملہ ابلہاں
پس بود کالہ شناسی سخت سہل — چونکہ عیبے نیست چہ نااہل و اہل

در ہمہ عیب است دانش سود نیست — چوں ہمہ چوب است اینجا عود نیست
انکہ گوید جملہ حق است احمقی است
وانکہ گوید جملہ باطل او شقی است

ثقافت

اس ضمن میں مولانا ایک حکیمانہ نکتہ کی طرف عود کرتے ہیں جو خارجی فطرت کے متعلق ہے فرماتے ہیں کہ فطرتِ خارجی میں تغیرِ احوال کا مشاہدہ کرو۔ یہاں موسم بدلتے رہتے ہیں کبھی سرما ہے کبھی گرما، کبھی بہار کبھی خزاں کبھی ابر و باد و برق ہے۔ فطرت کے احوال میں گوناگونی اختلاف اور فرق ہے۔ فطرت مادی کو یوں سمجھ لو کہ وہ خدا کے خزانوں کی چور ہے۔ جیسے مالِ مسروقہ برآمد کرنے کے لئے تجربہ کار پولیس افسر (شحنہ) کیا کیا ترکیبیں کرتے ہیں۔ کبھی لطف سے کام لیتے ہیں کبھی قہر سے کبھی چاپلوسی کرتے ہیں اور کبھی اقبالِ جرم نہ کرنے والے چور کو اُلٹا لٹکا دیتے ہیں۔ لطفِ شحنۂ تقدیر کو موسمِ بہار سمجھ لو اور قہر کو موسمِ خزاں۔ زمین کے اندر اور باہر سے جو کچھ نکلتا ہے وہ تغیرِ احوال کی وجہ سے برآمد ہوتا ہے۔ ماہرینِ طبعیات کہتے ہیں کہ کوئلہ اور لعل اصل میں ایک ہی چیز ہیں کروڑوں برس تک بھاری بوجھ کے اندر مدفون رہنے سے کوئلہ لعل بن گیا ہے۔ اگر خزاں نہ ہوتی تو مسلسل بہار بھی نہ رہ سکتی۔ خزاں چوں نیا شد بہاراں کجا۔ غرضیکہ ہستی خواہ مادی ہو اور خواہ روحانی اس کے ممکنات و مضمرات کو معرضِ شہود میں لانے کے لئے ہر قسم کے تغیرات و امتحانات کی ضرورت ہے کسی تغیر کو ناگوار سمجھ کر فطرت اور خالقِ فطرت کا شاکی ہونا فقدانِ عرفان کا نتیجہ ہے:

امتحاناتِ زمستان و خزاں — تابِ تابستان، بہارِ ہمچو جاں
بادہا و ابرہا و برقہا — تا پدید آرد عوارض فرقہا
تا بروں آرد زمینِ خاک رنگ — ہر چہ اندر جیب دارد لعل و سنگ
ہر چہ دزدیدست ایں خاکِ دژم — از خزانۂ حق و دریائے کرم
شحنۂ تقدیر گوید راست گو — آنچہ بردی شرح وا دہ مو بمو
شحنہ گاہش لطف گوید چوں شکر — گہ بر آویزد کند ہر چہ بتر
تا میانِ قہر و لطف آں خفیہا — ظاہر آید ز آتشِ خوف و رجا

فرماتے ہیں کہ انسان کی ہستی کا بھی یہی حال ہے سرد و گرم زمانہ کے تجربے کے بغیر اس کے ممکناتِ حیات خفیہ و خفتہ رہتے ہیں۔ اگر تم یہ تسلیم کر لو کہ ارواح کی ترقی امتحان کے بغیر نہیں ہو سکتی تو یہ لازم آتا ہے کہ خلاقِ فطرت انسان کو بھوک اور خوف اور نقصانِ مال و جان سے آزمائے۔ اگر اس کی سیرت کا سونا خالص ہوگا تو امتحان کی یہ آگ اس کو ضرر پہنچانے کی بجائے اس کو آلائشوں سے دور کر کے کندن بنا دیگی اگر خس و خاشاک ہوگا تو جل کر راکھ ہو جائیگا مصائب پست فطرتوں کے لئے تباہی کا باعث ہوتے ہیں لیکن اہلِ ہمت کی ہمتوں میں ان سے اضافہ ہوتا ہے اور نتیجے میں ان کے درجات بلند ہو جاتے ہیں:

یک زمانے قبض و درد و غش و غل — [illegible]

زانکہ ایں آب و گلے کابدانِ ماست | منکر و دزدِ ضیائے جانِ ماست
حق قفائے گرم و سرد و رنج و دَرد | بر تنِ مامی نہد اے شیر مرد
خوف وجوع و نقصِ اموال و بدن | جملہ بہرِ نقدِ جاں ظاہر شدن

اس بیت میں اس آیت کے مضمون کی طرف اشارہ ہے:

ولنبلونکم بشیء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرین الذین اذا اصابتھم مصیبۃ قالوا انا للہ وانا الیہ راجعون۔ (سورہ بقرہ)

البتہ ہم تم کو کسی قدر خوف بھوک مال و جان اور پیداوار اراضی کے نقصان سے آزمائیں گے (اے پیغمبر) صبر کرنے والوں کو خوشنودی خدا اور حصولِ مراد کی خوشخبری دو جن پر جب مصیبت آتی ہے تو بول اٹھتے ہیں کہ ہم تو اللہ ہی کے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔

زندگی میں اگر حق و باطل اور نیک و بد کی آمیزش نہ ہوتی تو یہ امتحان اور یہ ابتلا کہاں سے ہوتا۔ خدا کا تقاضا ہے کہ انسان خود اپنے اندر حق و باطل کی جانچ کی کسوٹی پیدا کرے:

ایں وعید و وعدہا انگیخت است | بہر ایں کہ نیک و بد آمیخت است
چونکہ حق و باطلے آمیختند | نقد و قلب اندر چرمداں ریختند
پس محک می بایدش بگزیدۂ | در حقائق امتحاں ہا دیدۂ

مولانا کو ہر صاحب عرفان و وجدان کی طرح زبان و بیان کی نارسائی کی شکایت رہتی ہے جب توحید کے غوامض میں غوطہ زنی کرتے ہیں اور اس کے بعد دوسروں کو سمجھانے کے لئے تشبیہ و تمثیل و قال و قیل سے کام لیتے ہیں تو ہمیشہ حیران و پشیمان ہوتے ہیں کہ بیان اظہارِ حقیقت سے قاصر رہا ہے:

ہم اور بیانِ حال کسی دم بہم نہیں | ہم ہیں تو بے سخن ہیں سخن ہے تو ہم نہیں

ستاروں کا حساب لگانے اور ان کی گردشوں کا اندازہ کرنے کے لئے ماہرینِ فلکیات ایک آلے کا استعمال کرتے ہیں جسے اصطرلاب کہتے ہیں فرماتے ہیں کہ آسمانِ معرفت کے ستاروں کے لئے نطق کے اصطرلاب سے کام لیتا ہوں لیکن اصطرلاب کو جو ایک بے جان آلہ ہے نجومِ عرفان کی حقیقت سے کیا واسطہ۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ نطق کے مقابلے میں عشق بہتر اصطرلاب ہے:

عشق اصطرلاب اسرارِ خداست

اب سرِ توحید اور عارف کی خدارسی کی کیفیت کو بیان کرنے کی کوشش کے بعد فرماتے ہیں کہ پیغمبرؐ نے سچ فرمایا کہ

من عرف ربہ فقد کل لسانہ۔ جس نے رب کو پہچانا اس کی زبان گونگی ہوگئی۔

آں راکہ خبر شد خبرش باز نیامد

مولانا نے اس میں غلطی کی ہے یہ حدیث رسول نہیں ہے بلکہ کسی عارف کا قول ہے :

لفظ در معنی ہمیشہ نارساں   زاں پیمبر گفت قد کلّ اللساں
نطق اصطرلاب باشد در حساب   چہ قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصہ چرخے کایں فلک زاں پرّہ ایست   آفتاب از آفتابش ذرہ ایست

مدینہ منورہ میں منافقین کی مسجد ضرار کا قصہ لکھنے کے بعد حسب معمول اس کو انسان کا اخلاقی اور روحانی زندگی کے لئے سرمایۂ عبرت بناتے ہیں فرماتے ہیں کہ یہ سنگ وخشت کی مسجدیں قلوب کی باطنی مساجد کی ظاہری تصویریں ہیں۔ عبادت کا اصلی مقصد دلوں کے اندر مسجد کی تعمیر ہے۔ جن لوگوں کی عبادت محض دکھاوے کی ہے یا دنیا طلبی کے لئے دام تزویر ہے انہوں نے اپنے اندر مسجد ضرار تعمیر کر رکھی ہے جو سوختنی ہے۔ ایسے واعظ جو محراب ومنبر پر جلوہ فرماتے ہیں ان کے باطن کا ان کے ظاہر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لوگوں کو توبہ کی تلقین کرتے ہیں لیکن خود اغراضِ اسفل میں گرفتارِ ہوس ہیں اس قسم کے امام اور مقتدی سب مسجدِ ضرار کے معمار ہیں :

زنہار زاں قوم نباشی کہ فریبند   حق را بسجودے و نبی را بدرودے

مولانا نصیحت فرماتے ہیں کہ اپنے دل کی کسوٹی پر اپنے محرکات اور اعمال کو پرکھتے رہو اور خبردار رہو کہ کہیں تمہارے اندر مسجد ضرار تو تعمیر نہیں ہو رہی جو ابلیس کے سامنے نفاق وریا وزرق کی سجدہ گاہ ہے۔ اے کہ تو منبر پر بیٹھ کر مسجد ضرار کا قصہ لوگوں کو سناتا ہے اور منافقوں کی ہنسی اڑاتا ہے جب تو اپنے باطن کا محاسبہ کرے گا تو تجھے اپنے اندر ہی مسجد ضرار نظر آجائے گی :

بر محک زن کارِ خود اے مردِ کار   تا نسازی مسجدِ اہلِ ضرار
بس برآں مسجد کناں تسخر زدی   چوں نظر کردی تو خود زایشاں بدی

اس کے بعد ایک قصہ بیان فرماتے ہیں جو برصغیر ہند وپاکستان میں مشہور عوام ہو گیا ہے کہ چار گنوار مسجد میں باجماعت نماز کے لئے نیت باندھ کر کھڑے ہوئے۔ ابھی نماز پوری نہ ہوئی تھی ایک دو رکعتیں پڑھ چکے تھے کہ مؤذن مسجد میں داخل ہوا۔ ایک گنوار نمازی یک بیک بول اٹھا کہ موذن صاحب نماز کا وقت ہو چکا ہے آپ نے بانگ کہی یا نہیں۔ دوسرے گنوار نے اس کو آہستہ سے تنبیہ کی کہ میاں نماز میں نہیں بولا کرتے تمہاری نماز ٹوٹ گئی ہے۔ تیسرے نے کہا کہ بھئی اس کو [illegible] چوتھے نے کہا خدا کا شکر ہے کہ ہم تو نہیں بولے۔ اس سے مولانا اس

سبق کی تلقین کرتے ہیں کہ اپنی فکر نہ کرنے اور دوسروں کی عیب چینی اور عیب نمائی سے خود عیب جو کے اخلاق فاسد ہو جاتے ہیں ——— رندِ خراب حال کو زاہد نہ چھیڑ تو ‏ تجھ کو پرائی کیا پڑی اپنی نبیڑ تو

پس نمازِ ہر چہاراں شد تباہ ‏ عیب گویاں بیشتر گم کردہ راہ

اے خنک جانے کہ عیبِ خویش دید ‏ ہر کہ عیبے دید آں بر خود خرید

حدیث شریف میں ہے کہ:

طوبیٰ لمن شغلہٗ عیبہٗ عن عیوب الناس۔ ‏ مبارک ہے وہ شخص جس کا اپنا عیب اسے لوگوں کے عیوب پر نگاہ ڈالنے سے باز رکھے۔

ایک دوسری حدیث ہے:

السعید من وعظ لغیرہٖ۔ ‏ خوش نصیب ہے وہ جو دوسروں کے اعمال سے نصیحت حاصل کرے۔

پند گیر از مصائب دیگراں ‏ تانگیر ند دیگراں ز تو پند

نہ تھی حال کی اپنے جو ہم کو خبر ‏ رہے دیکھتے اوروں کے عیب و ہنر

پڑی اپنی بُرائیوں پر جو نظر ‏ تو نگاہ میں کوئی بُرا نہ رہا (ظفر)

مندرجہ صدر اشعار کے بعد مولانا نے ایک شعر کہا ہے جس کی شرح میں مختلف بیان کی ہیں شعر یہ ہے:

زانکہ نیمے رو ز عیبستان بدست ‏ واں دگر نیمش ز غیبستان بداست

انسان کی ہستی کا نصف تو عیبستان ہے یعنی سراسر عیوب سے معمور ہے اور دوسرا حصہ غیبستان ہے جو اس کیلئے عالم غیب ہے۔ اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک معنی یہ ہے کہ انسان کی ظاہری اور عملی زندگی عالمِ شہود و ظہور میں بسر ہوتی ہے لیکن اس کی روح کی اصلی ماہیت نظروں سے اوجھل ہے یعنی انسان عالم شہادت اور عالم غیب کا نقطۂ اتصال ہے۔ دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ انسان کے اندر جو عیوب ہوتے ہیں وہ خود اس کو نظر نہیں آتے۔ وہ اس کی نگاہوں اور اس کے شعور سے غائب رہتے ہیں۔ یعنی اپنے عیوب کے معاملے میں جو اس کے اپنے شعور کا حصہ ہے وہ سراسر غائب ہے۔ جیسا کہ انجیل میں حضرت مسیح نے فرمایا کہ عیب جو انسانوں کو دوسروں کی آنکھ میں تو تنکا بھی نظر آجاتا ہے لیکن اپنی آنکھ میں اگر شہتیر بھی ہو تو نظر نہیں آتا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ مولانا کے ذہن میں ان دو معانی میں سے کون سے معنی تھے۔ باتیں دونوں درست ہیں اور مولانا کے مذاق اور ان کی تعلیم کے مطابق ہیں۔ اس سے اگلے شعر میں فرماتے ہیں کہ اگر تیرے اپنے سر پر دس زخم ہیں تو تجھے اپنے اوپر رحم کھانا اور علاج کرنا چاہئے۔ کسی شخص کو اپنے سر کا گنج نظر نہیں آتا،

کیونکہ اس کی نگاہ اپنے سر کے اوپر نہیں پڑ سکتی ہے دوسروں کے سروں پر فوراً نگاہ پڑتی ہے اس لئے دوسرے کو آدمی گنجا کہنے کو فوراً تیار ہو جاتا ہے :

چونکہ بر سر مر ترا دہ ریش ہست　　مرہمت بر خویش باید کار بست

اپنے زخم یا عیب سے واقف ہو جانا ہی علاج کا اوّلین قدم ہے :

عیب کردن ریش را دار و ئے اوست　　چوں شکستہ گشت جائے ارحموست

اگر تم میں وہی عیب موجود ہے جس کی بابت تم دوسروں پر طعنہ زنی کرتے ہو تو بے خوف نہ ہو۔ اس امر کا قوی احتمال ہے کہ ایک دن تمہارا اسی قسم کا عیب دوسروں پر فاش ہو جائے :

گر ہماں عیبت بود ایمن میا ش　　بو کہ آں عیب از تو گردد نیز فاش

دنیا میں عالمگیر ادیانِ عالیہ میں اسلام بحیثیت زمانہ آخری دین ہے مولانا فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے لئے یہ باعثِ شکر ہونا چاہئے۔ اُممِ ماضیہ کے حالات بہت سبق آموز ہیں کہ کس کس ملّت یا قوم نے کیا کیا اعمال کئے اور ان کا کیا کیا نتیجہ ہوا وہ تمام تاریخ مسلمانوں کے سامنے رکھ دی گئی۔ السعید من وعظ لغیرہٖ۔ اقوام پارینہ کی بداعمالیوں اور ان کی سزاؤں کا نقشہ سامنے رکھ کر مردِ مومن خود مبتلا ہونے کے بغیر سبق اور عبرت حاصل کر سکتا ہے اور سزا سے بچ کر اس کی سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ اس تعلیم کو ایک قصے میں پیش فرماتے ہیں کہ ترکوں کی ایک غارت گر قوم تھی جنہیں غُز کہتے ہیں، ان غزوں نے ایک گاؤں پر تاخت کی، ایک شخص کو پکڑا اور اسے ذبح کرنے لگے، اس نے کہا اے بہادر سردارو میں نے کیا گناہ کیا ہے، مجھ مسکین و بے نوا کو قتل کر کے تمہیں کیا حاصل ہوگا۔ ڈاکو بولے کہ دیکھو وہ ایک دوسرا شخص وہاں بندھا ہے اس پر ہمیں قوی شبہ ہے کہ اس نے دولت چھپا رکھی ہے لیکن ہمیں پتہ نہیں دیتا ہم تم کو اس کے سامنے اس لئے قتل کر رہے ہیں کہ اس کے دل میں ہیبت پیدا ہو کہ اگر میں نے چھپائے ہوئے مال کا پتہ نہ بتایا تو مجھے ذبح کر دینگے۔ وہ شخص مفلس بنتا ہے مگر ہم کو شبہ ہے کہ وہ مفلس نہیں مال کو چھپانے کے لئے مکر کر رہا ہے۔ جیسے ذبح کرنے لگے تھے اس نے کہا کہ نہ تم اس کے حال سے یقینی طور پر واقف ہو اور نہ میری حیثیت کے متعلق تمہیں کوئی یقین ہو سکتا ہے۔ کیا اس کا احتمال نہیں کہ مالدار اصل میں میں ہوں اور وہ درحقیقت مفلس ہو۔ تم اُسے ذبح کر کے میرے لئے ہیبت کا ذریعہ کیوں نہیں بناتے۔ مناسب بات کیا یہ نہ ہوگی کہ تم اس کو ذبح کرو تاکہ میں خوف زدہ ہو کر تمہاری غرض کو پورا کر دوں۔ اس سے مولانا یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بعد میں آنے والا اگر عبرت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو گذشتہ سزایاب اُمتوں کی تاریخ سے فائدہ اُٹھا سکتا ہے۔ اسی لئے رسولِ کریم نے فرمایا کہ :

نحن الاٰخرون السابقون۔　　ہم آخر میں پیدا ہوئے مگر پہلوں سے آگے ہو گئے

قرنِ آخر والے قرونِ پیشیں سے آگے نکل گئے :

پس کرم ہائے الٰہی بیں کہ ما   آمدیم آخر زماں دو انتہا
آخرینِ قرنہا پیش از قروں   در حدیث است آخرون السابقون
تا ہلاک قوم نوح و قوم ہود   عارضِ رحمت بجانِ ما نمود

دنیا طلبی میں راسخ اور خدا طلبی میں بہانے کرنے والے منافقوں کا حال لکھتے ہیں کہ تم ان سے کچھ اس قسم کی باتیں سنوگے کہ ہمارے ایمان میں تو کوئی خلل نہیں، خدا کے فضل سے ہم مومن ہیں لیکن کیا کریں کہ یہ روزی کے دھندے اور زن و اولاد کے لئے نفقہ اندوزی کے پھندے خدا کی عبادت میں مصروف ہونے سے مانع ہیں، روزی کمانے میں سر کھپانے کی فرصت نہیں ملتی نماز کہاں سے پڑھیں اور خلقِ خدا کی خدمت کہاں سے کریں۔ اور روزی کے متعلق پوری دیانت اور ایمان داری کو ملحوظ رکھیں تو بال بچوں کے اخراجات پورے کرنے مشکل ہیں۔ جی تو ہمارا بھی چاہتا ہے کہ دینی زندگی بسر کریں لیکن دنیا کے دھندے فرصت نہیں دیتے۔ مولانا فرماتے ہیں سمجھ لو کہ یہ شخص معذور نہیں بلکہ منافق ہے۔ جب یہ کسی مردِ خدا سے درخواست کرتا ہے کہ دعا کیجئے کہ خدا ہم کو بھی توفیق دے کہ رفتہ رفتہ ہم بھی ولی اللہ بن جائیں تو یہ تقاضا اس کے دل سے پیدا نہیں ہوتا۔ یونہی سطحِ شعور پر ایک بے اصل تمنا کی ہلکی سی لہریں پڑتی ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ کوئی شخص سستی کا مارا اونگھتے اونگھتے کوئی بڑ ہانکے اور اس کے بعد سو جائے۔

دنیا دار منافق کہہ رہا ہے :

یا منافق وار عذر آری کہ من   ماندہ ام در نفقۂ فرزند و زن
نے مرا پروائے سر خاریدن است   نے مرا پروائے دیں ورزیدن است
اے فلاں مارا بہمت یاد دار   تا شویم از اولیاء پایان کار
ایں سخن نے ہم ز درد و سوز گفت
خوابناکے ہرزہ گفت و باز خفت

یہ شخص جھوٹ بکتا ہے کہ میں بڑی جانکاہی سے کسبِ حلال کرتا ہوں تاکہ عیال کے لئے روزی مہیا ہو سکے۔ ہم سے پوچھو تو ہم کہیں گے کہ اس منافق گمراہ کی روزی حلال نہیں ہے بلکہ ایسے منافق کا صرف خون مسلمانوں کے لئے حلال ہے ایسے مکار کا تو سر اڑا دینے کے قابل ہے۔ کہتا ہے کہ روزی کمانے کے بغیر چارہ نہیں لیکن یہ کم بخت خدا کے بغیر رہ سکتا ہے روزی کے بغیر نہیں رہ سکتا :

ہیچ چارہ نیست از قوتِ عیال — از بنِ دنداں کنم کسبِ حلال
چہ حلال اے گشتہ از اہلِ ضلال — غیرِ خونِ تو نمی بینم حلال
از خدایت چارہ است قوت نے
چارہ است از دین و از طاغوت نے

مولانا پھر مسجد کے مضمون کی طرف عود کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بے وقوف مسلمانوں کو دیکھو کہ مسجد کی تو تعظیم کرتے ہیں یہ گوارا نہیں کر سکتے کہ کوئی اس کو گرائے یا اس کے کسی حصے کو گندا کرے لیکن یہی مسجد پرست لوگ نیکوں کی دل آزاری سے دریغ نہیں کرتے سنگ و خشت کی مسجد تو مجازی مسجد ہے اصل مسجد تو خلاقی اور روحانی مردانِ خدا کا دل ہے جس کا احترام جوہرِ دین اور عینِ عبادت ہے۔ انسانوں کو ذلیل کرنا اور آزار پہنچانا اور اینٹ پتھر کی مسجد کی تعظیم کرنا احمقوں کا شیوہ ہے:

ابلہاں تعظیمِ مسجد می کنند — در جفائے اہلِ دل جد می کنند
آں مجاز است ایں حقیقت اے خراں — نیست مسجد جز درونِ سروراں
تا دلِ مردِ خدا نامد بدرد — ہیچ قومے را خدا رسوا نہ کرد

مسجدوں کے متعلق جھگڑے فرقہ پرست مسلمانوں میں عام ہیں۔ آئے دن مساجد کے سلسلے میں فساد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں مساجد میں خدا کی عبادت کرنے والوں کو روکنا کفار کا شیوا قرار دیا ہے مگر مسلمان ہیں کہ کلمہ گو خدا اور رسول کو ماننے والوں کو اگر وہ ان کے مخصوص فرقے کے نہ ہوں تو مسجد میں نماز پڑھنے سے روکتے ہیں۔ ہم نے لاہور میں ایک بڑی مسجد میں جو قدیم شاہی زمانے کی عظیم الشان مسجد ہے منبر و محراب کے قریب ایک تختہ آویزاں دیکھا جس میں مسلمانوں کے کچھ فرقوں کے نام درج تھے کہ ان لوگوں کو اس مسجد میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ ایک اور مسجد میں یہ تماشا دیکھا کہ مولوی صاحب غیر معمولی کوشش سے مسجد کی صفائی میں کوشاں ہیں، فرشوں اور دیواروں کو رگڑ رگڑ کر دھو رہے ہیں پانی کا ڈول پر ڈول بہا رہے ہیں، پوچھا کہ مولانا آپ کی یہ سعیٔ طہارت مسجد نہایت پسندیدہ فعل ہے مگر آج یہ غیر معمولی صفائی کیوں ہو رہی ہے؟ مولوی صاحب نے فرمایا کہ کیا کہوں کہ ایک وہابی کتا آج اس میں نماز پڑھتے ہوئے بلند آواز سے آمین کہہ گیا ہے۔ اس نجس نے مسجد کو پلید کر دیا اس لئے زیادہ کوشش سے اسے صاف اور پاک کر رہا ہوں۔ ایسے ہی اسلام کے نادان دوستوں کی نسبت مولانا نے فرمایا ہے کہ مسجد کی تو تعظیم کرتے ہیں لیکن مومنوں کا دل دکھاتے ہیں۔

محمد حنیف ندوی

ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات

(آخری قسط)

کلیات اور ان کا جزئیات خارجی سے تعلق کلیات (UNIVERSALS) کا اپنے جزئیات خارجی سے کیا تعلق ہے یہ ایک پرانی بحث ہے۔ علامہ کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثا غورث سے ہوئی ہے کہ موجودات و حقائق کلیہ کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو اثبات و تصدیق کے لئے قطعی جزئیات و افراد کا مرہون منت نہیں۔ اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہ معقول بھی ہے لیکن کیا مادیات و طبیعیات کے دائرہ میں بھی یہ مفروضہ صحیح ہے؟ اور میز، کرسی، گھوڑا، گدھا اور اس نوع کی دوسری چیزیں بھی اپنے وجود خارجی کے علاوہ کوئی کلی تصور رکھتی ہیں؟ یہ ہے دراصل مابہ النزاع مسئلہ جو قدیم یونانی حکماء سے لے کر اس وقت تک سخت بحث و جدل بنا ہوا ہے اور اب تک کوئی قطعی و آخری فیصلہ نہیں ہو پایا کہ کون فریق برسر حق ہے اور کون برسر باطل بلکہ اب تو اس کے حدود پہلے سے کہیں زیادہ وسیع ہو گئے ہیں۔ اور اس نزاع نے منطق و فلسفہ سے آگے بڑھ کر نفسیات کو بھی اپنی قلمرو میں داخل کر لیا ہے۔

ارسطو کا مسلک۔ سقراط کے ان مکالمات میں جن کو ارسطو نے نقل کیا ہے ایجاباً یا سلباً کوئی واضح تصریح کہیں نہیں ملتی کہ جس سے اس مسئلہ پر براہ راست روشنی پڑ سکے۔ اس لئے ارسطو تو اس بات کے قائل نہیں کہ جزئیات کے علاوہ جن کو ہم دیکھتے اور چھوتے ہیں، کلیات اپنا الگ خارجی وجود بھی رکھتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر پر کلیت و اشتراک جو محسوس ہوتا ہے ذہن و فکر کا پیدا کردہ ہے۔ اور ذہن و نظر کا دھوکہ ہے۔ ارسطو اور ان کے متبعین کو اسمیین (NOMINALISTS) کے نام سے پکارا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلیات اور ان کے افراد خارجی کے درمیان کسی حقیقی رشتہ کو تسلیم کرنے والے نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ کلیت کے وجود خارجی کے بارہ میں مغالطہ اشتراک سے ابھرا ہے ورنہ ہر ہر جزئی اپنا ایک مستقل اور متعین وجود رکھتی ہے اور ان کے درمیان کوئی کلی تصور علیحدہ اور مستقل بالذات شئے کی حیثیت سے پایا نہیں جاتا۔

افلاطون کی رائے۔ سقراط کے دوسرے شاگرد رشید افلاطون کا اس کے برعکس یہ عقیدہ ہے کہ یہ خارجی اور دنیائے محسوس تو بدلنے اور تغیر و فنا کا شکار ہونے والی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کے علاوہ کوئی ایسا عالم بھی ہو جہاں فنا و تغیر کی دخل اندازیاں نہ ہوں اور جہاں اس کائنات خارجی کی ہر چیز اپنی اصلی اور دائمی شکل میں پائی جاتی ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس کے نظریۂ مثل (ideas) سے اتفاق کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ ایک عالم عقل اور اقلیم دانش ایسی بھی ہے کہ جہاں کائنات خارجی کا ہر ہر ظہور اپنے اصلی اور غیر متعین روپ میں جلوہ گر ہے۔ اور یہ دنیائے فانی محض اس کا انعکاس اور ظل ہے۔ افلاطون اور اس کے اس عقیدہ کو ماننے والے حقیقت پسند (REALISTS) کہلاتے ہیں۔ ارسطو اور افلاطون کے پیرو اس معاملہ میں دراصل حد درجہ کے غالی ہیں۔ ان کے بین بین ایک تیسری راہ مصالحت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ نہ تو کلیتہً یہ صحیح ہے کہ مختلف جزئیات و افراد کو سرے سے جوڑنے والی کوئی چیز ہی نہیں اور کوئی مایہ الاشتراک ہی ایسا نہیں کہ جو ان کو انواع و اجناس کے سلسلوں میں منسلک کر سکے اور نہ یہ بات ہی درست ہے کہ کلیات بالکل الگ تھلگ ایک تجریدی دنیا رکھتے ہیں اور ان کا کوئی تعلق و ربط جزئیات خارجی کے ساتھ نہیں۔ جو بات اس سلسلہ میں معقول اور سمجھ میں آنے والی ہے وہ یہ ہے کہ ایک نوع یا جنس کے تحت جس قدر جزئیات و افراد پائے جاتے ہیں انہیں کا ہر ہر فرد اپنے اندر ایک مخصوص مماثلت لئے ہوئے ہے جو حقیقی و واقعی ہے ذہن و فکر کی خلاقیوں کا نتیجہ نہیں۔ اور یہی وہ تشابہ و مماثلت ہے کہ جس کی بدولت ہم اس لائق ہوتے ہیں کہ کلیت و جزئیات کے درمیان جو نازک رشتہ ہے اس کو فہم و ادراک کی گرفت میں لا سکیں اور اس کی ٹھیک ٹھیک تعیین کر سکیں۔ ورنہ یہ گرہ کھلنے والی نہیں۔ اس گروہ کو تصورئیش (CONCEPTIONALIST) کہتے ہیں۔

علامہ کیوں اسمیت کے قائل ہوئے علامہ ابن تیمیہ کا تعلق غالی اسمیین سے ہے۔ یہ اس گروہ میں کیوں شریک ہوئے، یہ ایک دلچسپ داستان ہے۔ اس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ منطق یا علوم عقلیہ سے ان کا تعلق و ذوق محض ثانوی ہے۔ یہ اپنے مزاج اور فطرت کے اعتبار سے دینیات کے آدمی ہیں، لہٰذا ہر ہر مسئلہ پر دینی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرنے کے عادی ہیں۔ ابن عربی اور تمام ایسے صوفیاء جو نظریہ وحدت الوجود کے علمبردار ہیں۔ ان کے چونکہ مذہبی حریف ہیں اس لئے ان کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کے افکار و خیالات کی اچھی طرح تردید کریں۔ اور اسلامی معاشرہ میں رائج اور رچے ہوئے ہر اس عقیدہ و فکر کا ناقدانہ جائزہ لیں کہ جس کو ان کے نزدیک مسلمہ دینی رجحان کے خلاف قرار دیا جا سکتا ہے۔ وحدت الوجود کا محولہ بالا عقیدہ اسی انداز کا ہے۔ لہٰذا جس جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان ابھر سکتا تھا اس کا اُنہوں نے پُرزور ابطال کیا ہے۔ اور یہ ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علیحدہ وجود قائم نہ رہے تو نظریۂ وحدت الوجود کے لئے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی۔ اس وجہ سے علامہ نے جابجا اپنی کتابوں میں اس کی تردید کی ہے اور جزئیات کے سوا کلیات کے خارجی وجود کو ماننے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ مسئلہ خصوصیت سے صوفیاء میں کیوں مقبول ہوا جبکہ مسلمان اہل فکر کی دلچسپیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں۔ اور جبکہ ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا یہی نہیں کہ تسلیم نہیں کیا بلکہ اس کے خلاف دلائل پیش کئے ہیں۔ اس کے کئی

اسباب ہیں۔

عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر

کچھ لوگ تو مسئلہ توحید میں غلو و افراط کا شکار ہوئے۔ ان کا کہنا تھا کہ لا الٰہ الا اللہ کی تعبیر اگر لا موجود الا ہو کی صورت میں پیش کی جائے تو اس میں زیادہ تنزیہ و تجرید پائی جاتی ہے۔ کچھ حضرات شوق و جذب کی راہ سے ادھر آئے۔ ان کے جذبات کی کیفیت کچھ اس ڈھنگ کی تھی کہ انہوں نے وجود کی ثنویت کو کسی طور پر بھی گوارا کرنا پسند نہ کیا کیونکہ ان کے خیال میں ایسا کرنا صراحۃً جذبات محبت و عشق کے خلاف تھا۔ انہوں نے صاف صاف کہہ دیا کہ اس محبوب حقیقی کے جمال جہاں آرا کا کسی درجے میں بھی کوئی مدّ مقابل نہیں حتیٰ کہ اس عالم فانی کے کسی ظہور کو بھی اگر صفت وجود سے متصف گردانا گیا اور کسی اور شے کو بھی اس کے ساتھ ساتھ موجود مانا گیا تو یہ اس کی ذات کے ساتھ کھلا ہوا شرک ہوگا۔ تیسرے گروہ نے ایک اور طریق سے سوچا۔ اس نے جب یہ دیکھا کہ توحید کی اس تعبیر سے جو جمہور مسلمانوں کی ترجمانی کرتی ہے، بجائے اتفاق و یگانگت کے اُلٹا دوئی پیدا ہوتی ہے اور انسان یہود و نصاریٰ اور مسلم و غیر مسلم کے غیر ضروری خانوں میں تقسیم ہو کر رہ جاتا ہے۔ تو اس نے اس اختلاف کو مٹانے کی غرض سے وحدت الوجود کی آڑ لی اس لئے کہ ان کے نزدیک تنہا یہی تصوّر ایسا ہے کہ جس سے گبر و ترسا اور مسلم و غیر مسلم کی تفریق مٹ جاتی ہے اور انسانی وحدت پارہ پارہ نہیں ہونے پاتی۔

ایک مخصوص طبقہ نے تخلیق و تکوین کی اُلجھنوں سے چھٹکارا پانے کے لئے یہ راہ اختیار کی کہ کائنات کی ایک ہی اصل مانی جائے اور یہ کہا جائے کہ جسے تم تخلیق کہتے ہو وہ تو اسی ایک اصل کا ظہور ہے تخلیق نہیں۔

کلیات پر افلاطون کا اعتراض

غرض اہل فکر و دانش کے مختلف گروہ مختلف راستوں سے اس عقیدہ تک پہنچے۔ اس مرحلہ پر ہمیں اس عقیدہ کی صحت و سقم کے بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ کن ذہنی مجبوریوں کی وجہ سے یہ عقیدہ صوفیاء میں رواج پذیر ہوا اور کیوں علامہ اس کی تردید پر مجبور ہوئے۔ کلیات کی اس بحث میں افلاطون کا زبردست اور اصولی اعتراض یہ ہے کہ اگر ان کے حقیقی وجود کو نہ مانا جائے تو اخلاقیات کے لئے کوئی اساس اور بنیاد برقرار نہیں رہتی۔ یہی نہیں پھر الہیات کا پورا کارخانہ بھی بگڑتا ہے کیونکہ اس صورت میں علم مطلق کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی اگر خیر مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے اور صرف انسانی اعمال اور جزئیات کردار و سیرت تک ہی خیر کا تحقق ممکن ہے تو پھر اخلاقیات کے سامنے کیا کامل نمونہ رہے گا اور کس نسبت سے ارتقاء و تکمیل اخلاق کی منزلیں طے کی جائیں گی۔ اسی طرح اگر "علم مطلق" کا کوئی تصوّر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ علم بہر آئینہ کسی نہ کسی محدود و جزئی صورت ہی میں جلوہ گر ہے تو وہ "علم غیر محدود" کیسے تسلیم کیا جائے گا، جس پر اسلامی الہیات کی پُرشکوہ عمارت قائم ہے۔

علامہ کے لئے یہ سوال اس لئے زیادہ اہمیت کا حامل تھا کہ خیر و شر کے مسئلہ میں ان کی رائے اشاعرہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں حسن و قبح کی بحث سراسر عقلی ہے۔ اسی طرح یہ صفات میں معتزلہ کے ہم نوا نہیں جو یہ کہتے تھے کہ اللہ

تعالیٰ کا علم جزئیات غیر محدود پر مشتمل نہیں۔ گویا ایک طرف تو یہ علم مطلق کے قائل ہیں اور دوسری طرف خیر مطلق کو اخلاقیات کی اساس مانتے ہیں۔ اس بنا پر ان سے بجا طور پر توقع کی جا سکتی تھی کہ اسمیت (NOMINALISM) میں جو یہ کھلا ہوا تناقض ہے اس پر ان کی نظر پڑے گی اور یہ حسب عادت اس کا تفصیلی جواب دینگے۔ مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ افلاطون کے اس وزنی اعتراض کی طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا۔

تصور و تصدیق یونانیوں نے علم کو تصور (IDEA) و تصدیق (JUDGMENT) کے دو خانوں میں تقسیم کیا ہے علامہ نے اس پر نہایت نفیس نفسیاتی بحث کی ہے ان کا کہنا ہے کہ ایسا تصور مجرد ذہن میں قطعًا پایا نہیں جاتا جو ہر طرح کے قیودِ اثباتیہ و سلبیہ کے اتصاف سے آزاد ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ وہ قید مطلوبہ کے ساتھ وابستہ نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص اگر کہتا ہے نبیذ حرام ہے تو ممکن ہے کہ نبیذ کا تصور جب اس کے سامنے آئے تو اس کے ساتھ اس کی حرمت کا کوئی تصوّر پایا نہ جائے۔ مگر یہ کیونکر ممکن ہے کہ سرے سے کسی قید و اتصاف کا وجود ہی متصور نہ ہو۔ کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ نبیذ کے تصور کے ساتھ ساتھ وہ سوچ رہا ہو کہ یہ شراب ہے۔ یہ مسکر ہے۔ یا یہ فلاں قسم ہے۔ اس کا یہ مزا ہے۔ وغیرہ۔ یہ اعتراض بہت صحیح ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ نے منطق و نفسیات میں جو گہرا تعلق و رشتہ ہے اس کی حقیقت کو پا لیا تھا اور اس راز کو دریافت کر لیا تھا کہ نفسیاتی سطح پر تصور و تصدیق کو حق بجانب ثابت کرنا دشوار ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم اور وزنی اعتراض ان کا یہ ہے کہ فرض کیجئے ایسا تصوّر ممکن ہے اور انسانی ذہن میں تصورات مجردہ کے دھندلکوں کو گرفت میں لانے کی صلاحیت موجود ہے مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایسے تصوّرات پر علم کا اطلاق ہو سکے۔ علم تو کہتے ہی کسی خبر، کسی اتصاف، اور کسی قید کو ہیں۔ مجرد نبیذ موہوم جس کے ساتھ کسی قید کا ذکر نہیں جو کسی وصف کے ساتھ متصف نہیں، اور کسی محمول (OBJECT) کے ساتھ اس کا تعلق نہیں کیونکر ازدیاد علم کا باعث ہو سکتی ہے۔ یعنی نبیذ اور صرف نبیذ۔ زید اور صرف زید۔ کرسی اور صرف کرسی وغیرہ۔ ایسے تصوّرات نحو میں تو جز و ترکیبی کی حیثیت سے آ سکتے ہیں مگر منطق میں ان کے لئے گنجائش نکالنا مشکل ہے۔

قیاسات کی افادیت۔ اب ہم قیاسات ترتیب و ساخت کے بارے میں ان کے اعتراضات کی تلخیص پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو ان کو ان کی افادیت ہی سے انکار ہے ان کا کہنا ہے کہ علم کچھ ان وضعی قاعدوں اور مقررہ اشکال میں منحصر نہیں۔ بلکہ ایک سلیم الذہن انسان ان جکڑوں میں پڑے اور صغریٰ و کبریٰ کے پھیروں میں بھٹکے بغیر فطری طور پر اس لائق ہوتا ہے کہ صحیح نتائج تک رسائی حاصل کر سکے۔ یہی نہیں فقہا اور مسلمان شارحین نے اسلام کے اسلامی عقائد کے مختلف گوشوں کی جو تعبیر کی ہے اس کا تعلق سراسر ان کے ذوق اور عقلی مناسبتوں ہی سے ہے۔ منطق کے قیاسات سے نہیں۔ تاہم ان کی استواری اس درجہ مسلّم ان کا توازن اس درجہ درست اور معقولیت اس درجہ استحکام لئے ہوئے ہے کہ آسانی سے جھٹلانا ممکن نہیں!

اور تو اور ایک عام آدمی بھی روزمرہ کی زندگی میں کتنے صحیح فیصلوں پر پہنچتا ہے اور کتنی جچی تلی رائے قائم کرتا ہے حالانکہ وہ منطق کے مبادی تک سے ناآشنا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے منطق کی دریافت سے بہت پہلے یہ خوبی صحیح اور متوازن ذہن میں ودیعت کر رکھی ہے کہ اگر اس کا سلیقے سے استعمال کیا جائے تو بغیر کسی فنی دشواری کے سامنا کئے یہ حقائق و معارف کی گرہ کشائی پر قادر ہو سکتا ہے۔ اور پیش آمدہ پیچیدگیوں کو سلجھا سکتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ قیاسات کا طریق غیر فطری اور غیر مفید ہے۔ کیونکہ ان سے اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ اور وہ بات جو چٹکی بجاتے میں حل ہو سکتی ہے ان کی ترتیب و ساخت سے ایک چیستان بن کر رہ جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا بیان کردہ لطیفہ انہیں کے الفاظ میں ملاحظہ ہو، مگر اس کو لطیفہ ہی سمجھئے۔ ہم اس کو محض اس لئے نقل کر رہے ہیں، تاکہ منطق و قیاسات سے متعلق ان کا جو انداز فکر ہے اس کی اچھی طرح وضاحت ہو سکے۔ فرض کیجئے آپ کو ایک رقم کچھ مستحقین میں تقسیم کرنا ہے آپ یہ رقم ایک شخص کے سپرد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کو اتنے آدمیوں میں اس تناسب کے ساتھ تقسیم کرو۔ وہ چند منٹ غور کرے گا اور پھر نہایت آسانی سے یہ رقم حاجت مندوں میں تقسیم کرکے فراغت حاصل کرے گا۔ مگر منطقی ایسا نہیں کرے گا۔ وہ پہلے تو یہ کہے گا کہ جناب تقسیم کی تعریف کیجئے اور یہ بتائیے کہ تقسیم اور ضرب میں بنیادی فرق کیا ہوتا ہے؟ پھر جب آپ کہیں گے کہ تقسیم ضرب کے عکس کو کہتے ہیں کیونکہ ضرب میں تو تضعیف احاد کے عمل کو دھرایا جاتا ہے اور تقسیم میں توزیع احاد سے کام لیا جاتا ہے تو وہ آپ سے مثال کا مطالبہ کرے گا پھر یہ دیکھے گا کہ آیا یہ مثال ضرب و تقسیم کے تمام جزئیات کو گھیرے ہوئے ہے یا نہیں۔ اور پھر جب اس پورے قضیہ کو سمجھ لے گا اور اس کو اطمینان ہو جائے گا کہ اس میں کوئی منطقی جھول نہیں تب رقم ہاتھ میں لے گا اور بانٹنے کی کوشش کرے گا۔ تھوڑی دیر کے لئے مان لیجئے کہ اس کی یہ تقسیم صحیح ہے تب بھی دریافت طلب بات یہ ہے کہ اس کو اس تعب و مشقت سے آخر حاصل کیا ہوا؟ یہ کام جس سادگی اور سہولت کا طالب تھا وہ اس منطقیت سے خواہ مخواہ غارت ہوئی اور وقت اور صلاحیتوں کا جو خون ہوا وہ الگ۔

قیاسات و منطق کی واماندگیوں کا کیا عالم ہے۔ اس کے متعلق ایک قصہ علامہ خونجی کا مشہور ہے۔ ان حضرت کا پورا نام قاضی افضل بن محمد الخونجی ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں منطق میں ان کے رسوخ و تبحر کا بڑا چرچا تھا۔ جب یہ مرض الموت میں مبتلا ہوئے اور حقائق کے چہرے سے غفلت و سہو کے پردے اٹھنے لگے۔ تو ان الفاظ میں ان کو اعتراف کرنا پڑا کہ "زندگی بھر منطقی جستجو سے جو کچھ پایا اس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ہر ہر ممکن اپنے وجود میں ایک واجب کا محتاج ہے۔ مگر خود یہ احتیاج کیا ہے؟ اس کی حقیقت کہاں معلوم ہو پائی ہے کیونکہ یہ وصف بھی تو سلبی ہے ایجابی نہیں۔ نتیجہ ہے کہ دنیا سے منہ موڑ رہے ہیں اور دامنِ طلب علم و معرفت سے یکسر تہی ہے۔"

اس پر آپ کہہ سکتے ہیں ہم تسلیم کئے لیتے ہیں ایک متوازن عقل و فکر کا انسان علم کی منزلوں تک بغیر قیاسات

کی استعداد کے پہنچ سکتا ہے۔ لیکن اس راہ میں مغالطات بھی تو اُبھر سکتے ہیں اور ایک ہوشیار اور زیرک آدمی دھوکہ بھی تو دے سکتا ہے اور اپنے دعوے کو جاذب اور دلفریب دلائل کے پردے میں بھی تو چھپا سکتا ہے۔ اس سے بچنے کا کیا طریق ہے؟

کیا صحتِ فکر ہی دماغ کی جسمانی ساخت کا مسئلہ ہے؟

علامہ کا جواب یہ ہے کہ مغالطات کا پیدا ہونا اور اُبھرنا قیاسات کے صحیح و غلط استعمال سے اتنا تعلق نہیں رکھتا جتنا کہ کسی شخص کی دماغی ساخت سے متعلق ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا فکری سانچہ صحیح ہے اور دماغ و ذہن کی فزیالوجی میں کہیں نقص واقع نہیں ہوا۔ تو اس کے اخذ کردہ نتائج بھی صحیح ہونگے۔ اور اگر اس کے فکری سانچہ میں کہیں بگاڑ ہے تو قیاسات کی استواریاں بھی اس کے استدلال کو قوت نہیں بخش سکتیں اور ایسا آدمی کہیں بھی لغزشِ فکری سے دامن بچا لینے میں کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔ گویا علامہ کے نزدیک اخذ نتائج کی صحت و سقم کا مسئلہ منطق کا مسئلہ نہیں۔ بلکہ دماغ کی جسمانی صحت و سقم کا مسئلہ ہے۔ علامہ کے اس طرزِ استدلال میں ایک کھلا ہوا سفسطہ ہے (SOPHISTRY) جو یا دنیٰ تامل نظر و فکر کی سطح پر اُبھر آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ عام سمجھ بوجھ (COMMON SENSE) اور فن (ART) میں جو واضح فرق ہے اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور یہ نہیں جاننا چاہتے کہ ہر ہر فن کے ڈانڈے عام فہم و فراست اور فطری ذوق و ملکہ سے ملے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص بغیر موسیقی کی اصطلاحات کو جانے اور فنی باریکیوں پر عبور حاصل کئے بہتر طور پر ہونے کا موسیقار ہو سکتا ہے۔ بلکہ اکثر کامیاب اور نابغہ موسیقار تو وہی ہیں جن کے ہاں حنجرہ و گلو کی نزاکتیں براہِ راست قدرت کی فیاضیوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ہومر نے کہاں عروض کی تعلیم حاصل کی تھی۔ امراء القیس کو کس نے شعر و سخن کے آداب سکھائے تھے اور سقراط کا فلسفہ و فکر کس دبستانِ علم و حکمت کا منت کش تھا۔ مگر کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ موسیقی کی فنی تکمیل نہیں ہونی چاہیئے۔ شعر و سخن کے آداب و رموز بے کار ہیں۔ فلسفہ کو مزید ترقی سے روک دینا چاہیئے۔ وغیرہ۔ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو منطق آخر کیوں فنی ارتقاء کے مرحلوں کو طے نہ کرے۔ اور اس کے لئے صحت و استواری کے سانچوں کو کیوں متعین نہ کیا جائے۔ اگر ہماری جسمانی و اجتماعی زندگی میں ارتقاء ناگزیر ہے۔ اور اس میں نظم و ضبط کے بغیر چارہ نہیں تو فکر کو صحیح راستوں پر ڈالنے کے لئے بھی کچھ اصول وضع کرنے ہونگے اور اس کے لئے بھی صواب و ناصواب کے نقطہ نظر سے ایک طرح کی اخلاقیات کو ڈھالنا ہوگا اور یہی منطق ہے۔

کیا قیاسات کے لئے دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے؟

قیاسات کی ترتیب و ساخت عموماً دو مقدموں (PREMISSES) پر مشتمل ہوتی ہے اور سمجھا یہ جاتا ہے کہ ان کے بغیر کوئی قیاس نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اگر کسی کو نبیذ کی حرمت پر استدلال کرنا ہے تو اس کو مقدمات کو اس ڈھنگ سے سجانا ہوگا۔ نبیذ مسکر ہے۔ اور ہر مسکر حرام ہے۔ ظاہر ہے کہ اس ترتیب سے یہ نتیجہ خود بخود اُبھر کر سامنے آ جائے گا کہ نبیذ حرام ہے۔ ابنِ سینا اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ صرف دو مقدموں کا پایا جانا ہی ضروری نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس ادراک کی بھی ضرورت ہے

کہ جس خاص کا ہم ذکر کر رہے ہیں وہ اس عام کے افراد میں داخل ہے جس کو ہم نے بطور دلیل کے پیش کیا ہے۔ اس کو یہ تفطن سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ ان کے نزدیک تیسرے مقدمہ کے قائم مقام ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص نبیذ کی حرمت پر ان دو مقدموں سے استدلال کر رہا ہے۔ اس کے ذہن کو ان کے علاوہ اس رشتہ و تعلق کی نوعیت کو بھی بھانپ لینا چاہئے۔ جو ان میں قائم ہے یعنی اس کی عقل و دانش کو اس چیز کو بھی معلوم کر لینا چاہئے۔ کہ نبیذ مسکر کے عموم میں داخل ہے۔ ورنہ صرف دو مقدموں کے ترتیب دینے سے ہی نتیجہ برآمد ہونے سے رہا۔

علامہ کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے۔ بسا اوقات ایک ہی مقدمہ کا ذکر کر دینا کافی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ جانتا ہے کہ اس کو صرف اتنا بتا دینا کفایت کرتا ہے کہ آنحضرت سے یہ حدیث منقول ہے "کل مسکر حرام"۔ صرف اتنا کہہ دینے سے اس کی تسلی ہو جاتی ہے۔ اور وہ قطعاً اس بات کا محتاج نہیں رہتا کہ پہلے تو یقین حاصل کرے یہ نبیذ ہے پھر یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ نبیذ مسکر ہے اور پھر اسے بتلایا جائے کہ ہر ہر مسکر حرام ہے۔ اور جب وہ مقدمات کی اس ترتیب سے ذہن و فکر کو آشنا کرے تو اس نتیجے پر پہنچے کہ نبیذ حرام ہے اس کھیکھڑ میں پڑنا محض تضییع اوقات ہے

"تفطن" پر علامہ کا چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ یہ تیسرا مقدمہ نہیں بلکہ یہی تو دراصل مطلوب ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص دونوں مقدموں میں اس ربط و تعلق کی نوعیت کا ادراک کر لیتا ہے۔ اور یہ جان لیتا ہے کہ یہ خاص اسی عام کے افراد میں داخل ہے تو اور جاننے کے لئے باقی کیا رہا۔ یہی تو وہ جو جاننا چاہتا تھا جو اسے معلوم ہو گیا۔

مقدمات کی تعداد استدلال کرنیوالے کی ذہنی کیفیت پر موقوف ہے

اس اعتراض سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علامہ دو مقدموں کی سرے سے ضرورت ہی کے قائل نہیں اس کے برعکس ان کا کہنا ہے کہ استدلال کے لئے کتنے مقدمات کو ترتیب دینا پڑے گا اس کا مدار اس بات پر ہے کہ استدلال کرنے والا کن حقائق سے واقف ہے۔ اور کیا جاننا چاہتا ہے چنانچہ کبھی تو ایک ہی مقدمہ سے کام چل جائیگا کہیں دو کی ضرورت پڑے گی اور کہیں تین کی احتیاج لاحق ہو گی۔ اور کبھی کبھی تعداد کا چار اور پانچ سے بھی متجاوز ہو جانے کا امکان ہے۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ منطق کی یہ کمزوری اتنی واضح ہے۔ کہ اس کو ان سے پہلے بھی متکلمین نے محسوس کیا ہے۔ چنانچہ ابو محمد الحسن بن موسیٰ البغدادی النوبختی نے بھی اپنی کتاب "آراء و دیانات" میں اس اصول کی تردید کی ہے کہ قیاسات میں ہمیشہ دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے۔

نتیجہ اشکال میں منحصر نہیں اہل چیز لزوم ہے

اہل منطق کے ہاں ایک اہم بحث اشکال کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب یہ دو مقدموں کو ترتیب دیا جائے گا تو کوئی چھ صورتیں ذہنی ساخت کے اعتبار سے ایسی نکلیں گی جو نتیجہ خیز ہوں گی۔ ان میں شکل اول کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں مقدمات کی ترتیب نسبتہً زیادہ سادہ اور فطری ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے نتیجہ بھی بغیر کسی کاوش و کاہش کے آسانی سے برآمد ہوتا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کا

کہ جس خاص کا ہم ذکر کر رہے ہیں وہ اس عام کے افراد میں داخل ہے جس کو ہم نے بطور دلیل کے پیش کیا ہے۔ اس کو یہ تفطن سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ ان کے نزدیک تیسرے مقدمہ کے قائم مقام ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص نبیذ کی حرمت پر ان دو مقدموں سے استدلال کر رہا ہے۔ اس کے ذہن کو ان کے علاوہ اس رشتہ و تعلق کی نوعیت کو بھی بھانپ لینا چاہئے۔ جو ان میں قائم ہے یعنی اس کی عقل و دانش کو اس چیز کو بھی معلوم کر لینا چاہئے۔ کہ نبیذ مسکر کے عموم میں داخل ہے۔ ورنہ صرف دو مقدموں کے ذریعے سے یہ نتیجہ برآمد ہونے سے رہا۔

علامہ کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے۔ بسا اوقات ایک ہی مقدمہ کا ذکر کر دینا کافی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ جانتا ہے کہ اس کو صرف اتنا بتا دینا کفایت کرتا ہے کہ آنحضرت سے یہ حدیث منقول ہے "کل مسکر حرام"۔ صرف اتنا کہہ دینے سے اس کی تسلی ہو جاتی ہے۔ اور وہ قطعاً اس بات کا محتاج نہیں رہتا کہ پہلے تو یقین حاصل کرے یہ نبیذ ہے پھر یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ نبیذ مسکر ہے اور پھر اسے بتلایا جائے کہ ہر ہر مسکر حرام ہے۔ اور جب وہ مقدمات کی اس ترتیب سے ذہن و فکر کو آشنا کرے تو اس نتیجے پر پہنچے کہ نبید حرام ہے اس کھیکھڑ میں پڑنا محض تضیع اوقات ہے

"تفطن" پر علامہ کا چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ یہ تیسرا مقدمہ نہیں بلکہ یہی تو دراصل مطلوب ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص دونوں مقدموں میں اس ربط و تعلق کی نوعیت کا ادراک کر لیتا ہے۔ اور یہ جان لیتا ہے۔ کہ یہ خاص اس عام کے افراد میں داخل ہے تو اور جاننے کے لئے باقی کیا رہا۔ یہی تو وہ جو جاننا چاہتا تھا جو اسے معلوم ہو گیا۔

مقدمات کی تعداد استدلال کرنیوالے کی ذہنی کیفیت پر موقوف ہے

اس اعتراض سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علامہ دو مقدموں کی سرے سے ضرورت ہی کے قائل نہیں اس کے برعکس ان کا کہنا ہے کہ استدلال کے لئے کتنے مقدمات کو ترتیب دینا پڑے گا اس کا مدار اس بات پر ہے کہ استدلال کرنے والا کن حقائق سے واقف ہے اور کیا جاننا چاہتا ہے چنانچہ کبھی تو ایک ہی مقدمہ سے کام چل جائیگا کہیں دو کی ضرورت پڑے گی اور کہیں تین کی احتیاج لاحق ہو گی۔ اور کبھی کبھی تعداد کا چار اور پانچ سے بھی متجاوز ہو جانے کا امکان ہے۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ منطق کی یہ کمزوری اتنی واضح ہے۔ کہ اس کو ان سے پہلے بھی متکلمین نے محسوس کیا ہے۔ چنانچہ ابو محمد الحسن بن موسیٰ البغدادی النوبختی نے بھی اپنی کتاب "آراء و دیانات" میں اس اصول کی تردید کی ہے کہ قیاسات میں ہمیشہ دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے۔

نتیجہ اشکال میں منحصر نہیں اصل چیز لزوم ہے

اہل منطق کے ہاں ایک اہم بحث اشکال کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب دو مقدموں کو ترتیب دیا جائے گا تو کوئی چھ صورتیں ذہنی ساخت کے اعتبار سے ایسی نکلیں گی جو نتیجہ خیز ہوں گی۔ ان میں شکل اوّل کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں مقدمات کی ترتیب نسبتہً زیادہ سادہ اور فطری ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے نتیجہ بھی بغیر کسی کاوش و کاہش کے آسانی سے برآمد ہوتا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کا

اعتراض بالکل بجا ہے کہ قیاسات واستدلال سے اثبات باری ممکن نہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ اسمیں منطق کا کیا قصور ہے یہ مسئلہ تو خالص فلسفہ اور اخلاقی شعور (MORAL SENSE) کا ہے کہ اثبات باری کے موضوع سے تعرض کرے منطق کے فرائض میں تو صرف یہ داخل ہے کہ جس جس فن کی طرف سے کسی چیز کے اثبات پر دلائل پیش کئے جائیں وہ بتائے کہ ان میں صحت واستواری کی مقدار کتنی ہے اور سفسطہ ومغالطات کا عمل دخل کتنا ہے ثبوت باری پر قیاسات کو ترتیب دینا بہرحال اس کا کام نہیں ہے۔

منطقی ذہن۔ ابن تیمیہ نے غالباً منطق اور منطقی طریق فکر کو گڈمڈ کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ دو چیزیں اپنی جگہ بالکل مختلف ہیں کہ منطق کی حقیقت کیا ہے؟ اور منطقی الذہن حضرات نے بعض مسائل پر اظہار رائے کرتے وقت استدلال کا کیا انداز اختیار کیا ہے۔

مقدمات اور قیاسات کے غیر منطقی ہونے کے بارے میں اگر یہ اعتراض صحیح ہے تو اس میں ایک دشواری یہ پائی جاتی ہے کہ خود قرآن حکیم نے بھی تو اثبات باری حشر ونشر اور نبوت وغیرہ امور سے متعلق اس سے مختلف روش اختیار نہیں کی۔ کیونکہ اس میں بھی تو جزئیات اور کائنات کے مختلف ظہورات کو بطور استشہاد کے پیش کیا گیا ہے۔

علامہ اعتراض کے اس پہلو سے پوری طرح باخبر معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے وضاحت سے بتایا ہے کہ قرآن نے جو شواہد ودلائل پیش کئے ہیں۔ ان کا کوئی تعلق بھی ان قیاسات سے نہیں بلکہ یہ دونوں علیحدہ اور منفرد خصوصیات کے حامل ہیں چنانچہ ان کے نقطہ نگاہ سے جہاں منطقی قیاسات ومقدمات سے مغالطے ابھرتے ہیں اور ایک طالب تحیر واستعجاب کی وادیوں میں ٹامک ٹوئیاں مارتا ہے وہاں قرآن کریم کے پیش کردہ شواہد سے تسکین ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن کے طریق استشہاد کا جاننا بہت ضروری ہے۔ اس لئے کہ اسی سے ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے گا۔ کہ منطق کے جچے تلے اسلوب سے یہ کیونکر مختلف ہے۔

قیاسات وشواہد قرآنی دو چیزیں ہیں۔ علامہ کے نزدیک قیاسات وشواہد قرآنی میں یہ بیّن فرق ہے کہ قیاسات تو استدلال کی ایسی جانی بوجھی کڑیوں سے تعبیر ہیں کہ جن سے براہ راست کسی دعوے پر روشنی پڑتی ہو اور شواہد ودلائل ان کڑیوں سے سرے سے کوئی تعرض ہی نہیں کرتے۔ ان کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی خاص دعویٰ سے متعلق ایسے حقائق نظر وفکر کے سامنے لے آئیں کہ جنکی بدولت ذہن خود بخود انہیں نتائج کو اخذ کرنے پر مجبور ہو جائے جن کا ثابت کرنا مطلوب ہے یعنی قرآن کے شواہد ودلائل کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذہن کو متحرک کرنے میں مدد دیتے ہیں اور شعور وادراک کو بیدار کر دینے کے علاوہ ایسی سمتوں پر ڈال دیتے ہیں کہ جس سے ایک ہی جست میں ذہن مطلوبہ نتائج تک پہنچ جاتا ہے۔

قرآنی طریق استشہاد کی پوری پوری تفصیلات کیا ہیں اور قرآن مابعد الطبیعی گتھیوں کو کیونکر سلجھاتا ہے، افسوس ہے کہ اس سے صحیح معنوں میں لطف اٹھانے کا یہ موقع نہیں اس کے لئے تو ان کی تصنیفات کا مستقل مطالعہ درکار ہے۔ ہمیں تو یہاں صرف اسی قدر بتانا ہے کہ ایک اعتراض جو ذہن میں کھٹک سکتا ہے وہ ان کے پیش نظر ہے اور اس کا انہوں نے اپنے ڈھنگ سے جواب بھی دیا ہے۔

بشیر احمد ڈار

افلاطون اور اس کا فلسفۂ اخلاق

افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۷ ق م) ایک امیر خاندان میں پیدا ہؤا اور چھوٹی عمر ہی سے اس نے ایک بلند علمی ماحول میں پرورش پائی۔ سقراط سے ملاقات سے پہلے اس کا رجحان شاعری اور سیاست کی طرف تھا لیکن ملکی حالات نے اسے عملی سیاست میں حصّہ لینے سے روک دیا۔ ایتھنز کی جمہوری حکومت کی بدعنوانیوں نے ملک کی حالت کو بہت خراب کر دیا تھا مسلسل جنگوں سے لوگ بیزار ہو چکے تھے۔ چنانچہ افلاطون کے کئی ایک رشتہ دار جو جمہوریت کے برعکس ایک طرح کی اعیانیہ قائم کرنے کی کوشش میں تھے آخر کار کامیاب ہوئے لیکن ان لوگوں نے برسرِ اقتدار آتے ہی وہ وہ گُل کھلائے کہ تمام لوگ پناہ مانگنے لگے۔ اس کے بعد جمہوریت کا احیاء ہؤا لیکن اس جمہوری نظام ہی کے ماتحت اور اس کے حکم سے سقراط کو سزائے موت کا حکم ملا۔ ان تجربات نے افلاطون کے دل میں عملی سیاست کے خلاف ایک نفرت پیدا کر دی اور اس نے آیندہ سے اس وادی میں قدم رکھنے سے توبہ کر لی۔

افلاطون کا اصلی نام ارسٹوکلینز (یعنی بہترین و مشہور) تھا۔ ابتدائی عمر میں اسے شاعری سے ایک والہانہ رغبت تھی، جسمانی ورزشوں میں کافی مہارت رکھتا تھا اور اسی بنا پر اسے فلاطون (یعنی چوڑا چکلا) کا لقب ملا جس سے وہ دنیا میں مشہور ہؤا۔ بیس سال کی عمر میں سقراط سے ملاقات ہوئی اور افلاطون ہمیشہ کے لئے اس کا ہو رہا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ افلاطون دوسرے یونانی فلاسفہ سے بالکل بے خبر تھا قطعاً غلط ہو گا۔ اس زمانے میں سوفسطائی گروہ کے بے شمار لوگ ایتھنز کے بازاروں میں جگہ جگہ لوگوں کے معتقدات کا مذاق اڑاتے پھرتے تھے اور انکساغورس کی کتابیں عام طور پر آسانی سے دستیاب ہو سکتی تھیں۔ اس کے علاوہ ہرقلیتس کے ایک شاگرد کے ذریعہ وہ اس مشہور تغیر پسند فلسفی کے کام سے آشنا ہو چکا تھا لیکن سقراط سے ملاقات نہ صرف اس کی زندگی میں بلکہ تمام انسانی فکر کی تاریخ میں ایک عظیم الشان واقعہ ثابت ہوئی۔ اس کے بعد اس نے شاعری کی طرف سے تمام توجہ ہٹا کر اس ایک مقصد کے حصول میں لگا دی جو سقراط کے ذہن میں تھا یعنی انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود اسی کی صحبت میں اس نے پختگی حاصل کی۔ جب افلاطون اٹھائیس برس کا تھا تو سقراط کو اپنے عقائد کے باعث زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے لیکن اس کی یہی موت تھی اور خاص کر جس طرح اس نے موت کا خوشی سے سامنا کیا جس نے افلاطون کی آیندہ زندگی اور فکر کا راستہ متعین کیا۔ جس طرح سقراط اپنی زندگی میں عدیم المثال تھا اسی طرح اس کی موت بھی انسانوں کے لئے اپنے اندر ایک حیرت انگیز سبق رکھتی ہے اور یہی ایک چیز تھی جس نے افلاطون

کی راہنمائی کی سقراط نے جامِ شہادت پی کر افلاطون کے دل میں ان امور کی حقانیت واضح کر دی جن کی تبلیغ وہ ساری عمر کرتا رہا۔ اس خوفناک واقعہ کے بعد افلاطون نے ایتھنز چھوڑ کر دنیا کی سیر کرنے کی ٹھانی۔ شاید اس کے دل میں اپنے ہم وطنوں کے خلاف نفرت اور حقارت کا جذبہ تھا اور کچھ اس طرح وہ اپنے زمانے کے مختلف تمدنوں اور ان کے علمی کارناموں سے روشناس ہونا چاہتا تھا۔ اس زمانے میں مصر اور مغربی ایشیا علمی اور تمدّنی حیثیت سے یونان کے مقابلے پر بہت زیادہ بلند تھے اور اسی لئے افلاطون نے ان ملکوں کا دورہ کیا۔ اس دوران میں اس کو ایک طرف زرتشتی اور اسرائیلی خیالات سے روشناس ہونے کا موقع ملا اور دوسری طرف مصر میں وہ مختلف قسم کے سیاسی اور مذہبی تصورات سے آشنا ہوا۔ جدید مغربی مصنفین کی کوشش یہی رہی ہے کہ وہ ان تمام واقعات کی اہمیت سے انکار کر دیں کیونکہ اس طرح یونانی حکماء کا مشرقی حکماء سے کچھ سیکھنا ان کے جذبات خودداری کے خلاف معلوم ہوتا ہے اگرچہ خود افلاطون کے مختلف مکالمات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصری زندگی اور وہاں کے اخلاقی اور مذہبی روایات سے بخوبی واقف تھا۔ مثلاً (TIMAEUS) میں (۲۲-۲۳-۲۴) میں افلاطون ایک کہانی بیان کرتا ہے جس میں وہ ذکر کرتا ہے کہ جب سولن جو یونان کے سات داناترین انسانوں میں سے تھا مصر گیا تو وہ وہاں کے تمدن کی قدامت اور ترقی سے بہت متاثر ہوا کسی مصری مندر کے کاہن نے اسے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ یونانی تمدّن کی مثال بالکل ایک بچے کی سی ہے جسے تمام علوم از سرِ نو حاصل کرنے ہوتے ہیں، نہ انہیں اپنی قدیم تاریخ کا صحیح علم ہے اور نہ دوسروں کی تاریخ کا۔ اسکے بعد کاہن نے بیان کیا کہ موجودہ دور میں ان کے ملک کے قوانین اور رسم ورواج، خیالات اور تصوّرات مصریوں سے ملتے ہیں کیونکہ درحقیقت ان کا منبع ایک ہی ہے جس سے سولن واقف نہیں۔ اس کے بعد کاہن مصری معاشرتی تقسیم کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بالکل ایسی ہی تقسیم اس وقت یونان میں رائج ہے۔ فوجیوں کے ہتھیار، حکمت ودانائی، طب، کہانت، نبوت سبھی چیزیں مصر میں موجود ہیں اور ان ہی کی پیروی میں یونان میں رائج ہوئیں۔ اسی طرح مکالمہ قوانین (حصّہ دوم، ۶۵۷) میں افلاطون ایک ایتھنز کے باشندے کی زبان سے مصری نظامِ تعلیم میں موسیقی کی اہمیّت کا ذکر کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ مصری مدبّرین نے بڑی دانائی سے ان گیتوں کو نصابِ تعلیم میں داخل کیا ہے جس سے ان کی قوم میں اخلاقی اور معاشرتی روایات میں ایک تسلسل پیدا ہوتا ہے اور عوام کے ذہن اپنے شاندار ماضی سے وابستہ ہونے کے باعث روز روز کے انقلابات سے محفوظ ہو جاتے ہیں اور ان کے معاشرے میں توازن اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ مکالمہ فیڈرس (PHAEDRUS) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ حساب، علم ہندسہ، علم ہیئت اور مختلف دماغی کھیلیں مصریوں کی ایجاد ہیں اور وہیں حروف والفاظ کا استعمال سب سے پہلے شروع ہوا جن کے باعث مصری حکمت ودانائی میں سب قوموں سے بڑھے ہوئے ہیں (۲۷۴)۔ مکالمہ قوانین (حصّہ ۷، ۸۱۹) میں اس نے مصری نصابِ تعلیم کی یہ خوبی بیان کی ہے کہ وہاں بچوں کو کھیل کود میں حساب کے مشکل سوالات سے آشنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

افلاطون کے ابتدائی مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطونی نظریۂ اعیان کی اولین تشکیل سقراط کے

ہاتھوں ہوئی۔ اس کے خیال میں اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر تھا کہ انسان نیکی کی مختلف عملی شکلوں کا ایک نصب العین اپنے سامنے رکھے۔ اخلاق کا یہی نصب العینی تصور تھا جس کی بنا پر انسان کا ہر امروز اس کے گزشتہ دن سے بہتر اور اس کا فردا امروز سے بہتر ہو سکتا تھا ـــــ لیکن اس مقصد کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ تصورِ منزل بالکل غیر مبہم طور پر واضح ہونا چاہیئے اور اس مقصد لذت سے متمیز ہو جس کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ وہ ایسی غیر حقیقی اور ہوائی ہیلن ہے جس کو شیاطین نے یونانیوں کو ٹرائے کی طرف گمراہ کرنے کے لئے پیدا کیا تھا حالانکہ حقیقی ہیلن اس تمام دوران میں مصر میں محبوس تھی[۱]

نصب العین کا واضح تصور ہی صحیح علم ہے جس کا حصول کوئی آسان کام نہیں۔ سقراط نے اس مقصد کے لئے نیک اعمال کے لئے جو الفاظ عام طور پر مروج تھے ان کا منطقی تجزیہ کرنا اپنا فرض قرار دیا۔ عدالت کی مثال لیجیئے۔ اکثر لوگ اس کو اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ہیں اور اس کا کچھ نہ کچھ مفہوم بھی ان کے ذہن میں ہوتا ہے لیکن جب اس کے متعلق ان سے صحیح تعریف کرنے کو کہا جائے تو اس وقت معلوم ہوگا کہ ان کے ذہن میں کوئی واضح اور صاف نظریہ موجود نہیں۔ مثلاً مکالمہ جمہوریت میں اس اخلاقی تصور کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ عدل یا عدالت کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے دوستوں کی بھلائی کا خیال رکھیں اور دشمنوں کے ساتھ بدی کا سلوک کریں۔ لیکن عملی زندگی میں اہم سوال یہ ہے کہ ایک خاص حالت میں بدی یا بھلائی کیا ہے؟ کون دوست ہے اور کون دشمن؟ اس کے علاوہ عدالت کی یہ تعریف ہی ناقص ہے۔ کسی سے برائی کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کو موجودہ حالت سے بدتر حالت میں دھکیل دیا جائے اور اس طرح بھلائی کرنے سے مراد اس کی حالت کو بہتر بنانا ہے۔ عدالت ہر حالت میں ایک نیک آدمی کی صفت ہے اور اس لئے ایک نیک آدمی سے یہ توقع کرنی کہ وہ دوسروں کو بدی کی طرف راغب کرے بہت بعید الفہم ہے۔ ان اعتراضات کو سُن کر ایک دوسرا شخص عدالت کی ایک نئی تعریف تجویز کرتا ہے کہ ہر وہ اقدام یا عمل جو طاقتور کے لئے فائدہ مند ہو۔ لیکن سقراط اس پر اعتراض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ حکمران جو ایسے قوانین رائج کرے جو اس کے خیال میں تو اس کی اپنی ذات کے لئے فائدہ مند ہوں لیکن حقیقت میں ایسا نہ ہو۔ اس کے جواب میں وہ شخص کہتا ہے کہ ایسا حکمران حکومت کرنے کے فن سے ناواقف ہوگا۔ اس طرح سقراط معترض سے یہ منواتا ہے کہ اگر یہ غلط تعریف بھی تسلیم کر لی جائے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نفع اور نقصان کے صحیح علم کے بغیر یہ قدم بھی اُٹھایا نہیں جا سکتا۔ اسی طرح اگر ہم مختلف لوگوں کے تصورات کو جمع کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں تضاد اور اختلاف کی ایک وسیع خلیج موجود ہے۔ ایک ملک کی تسلیم شدہ روایات و رسوم دوسرے ملک کے باشندوں کی نگاہ میں متھور اور غلط سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن سقراط کے سوالات و اعتراضات کا مقصد ہی یہ تھا کہ ان زمانی اور مکانی قیود سے بالا ہو کر ایسے نظریات اور تصورات تک رسائی حاصل کی جائے جو ہر جگہ اور ہر زمانے میں صحیح ہوں جن کے متعلق کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ یہ پُرانے

---

[۱] سقراط سے ماقبل اور مابعد صفحہ ۵۹ - ۶۰

زمانے کی باتیں ہیں جو اس جدید دور میں رواج پانے کے قابل نہیں۔ اخلاقی کمال و خوبی کا ایک ایسا آفاقی تصوّر کی ضرورت ہے جس کے آگے سب لوگوں کی ہر زمانے میں گردنیں خم ہو جائیں اور جس کی روشنی میں ہر ملک کے باشندے اپنے رسم و روایات کی صحت کو پرکھ سکے۔ اس بنا پر سقراط اور افلاطون دونوں اس نتیجے پر پہنچے کہ عدالت کا ایک ایسا عمومی اور آفاقی تصوّر ہونا چاہئے جو ہر اس عمل پر چسپاں ہو سکے جسے ہم عدل کہتے ہوں۔ سقراط کا دعویٰ تھا کہ ایسے تصور کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے اور اسی تصور کے لئے افلاطون نے "عین" کا اصطلاحی لفظ استعمال کیا۔ یہی وہ عین یا حقیقت یا نصب العین ہے جو افراد و جماعتوں، زمان و مکان، تغیر و حادثات سے بالا اور ماوراء ہے۔ جب ہم عدالت کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ نصب العین ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ آج تک کسی انسان یا معاشرتی اذارے میں اکمل ترین شکل میں کبھی متشکل نہیں ہؤا۔ یہ محض ذہنی تصوّر بھی نہیں جو آپ کے یا میرے یا کسی اور کے ذہن یا تخیّل میں موجود ہو۔ جو کچھ ہمارے ذہنوں میں اس کا نقشہ یا عکس موجود ہے وہ اس حقیقت کا محض ایک دھندلا سا عکس کہا جا سکتا ہے۔ عدالت بذاتہ ذہنی تصور نہیں بلکہ ایک ابدی اور بے تغیر حقیقت ہے جس کو حاصل کرنے یا جس سے قریب تر ہونے کی کوشش ہی میں تمام اخلاقی زندگی کا انحصار ہے۔ اسی نصب العین کے صحیح علم اور اس کی عملی تحصیل کی کوششوں میں انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود کا راز مضمر ہے۔ اس علم کی تلاش اور اس کو تسلیم کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے سے ہی انسان حکمت کا طلبگار کہلا سکتا ہے۔ یہی چیز حکمت ہے جس کو ہم نے سقراط کے فلسفہ اخلاق کی تشریح کرتے ہوئے تقویٰ کا نام دیا تھا اور جس کو یہ حاصل ہو جائے وہ حکیم و دانا اور متقی کہلانے کا مستحق ہے۔ افلاطون نے اسی بناء پر اپنی جمہوریت میں یہ دعوےٰ کیا تھا کہ بنی نوع انسان کی تمام مصیبتیں اور مشکلات صرف اسی صورت میں رفع ہو سکتی ہیں جب ان کے حکمران ایسے ہی حکیم و متقی انسان ہوں۔ ایک نصب العینی مملکت وہی ہے جس کے فرمانروا روحانی کمال کے قریب ترین ہوں کیونکہ صرف وہی چند منتخب افراد ہیں جو روحانی کمال و خوبی کو سمجھ پائے ہیں۔

سیر و سیاحت کے دوران میں وہ جنوبی اطالیہ بھی پہنچا جہاں یونانیوں کی نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں۔ یہاں فیثاغورث کے پیروؤں نے اپنا ایک مدرسہ یا خانقاہ قائم کی ہوئی تھی اور اس طرح اسے اس صوفی حکیم کے تصورات سے بلا واسطہ آشنا ہونے کا موقع ملا اور یہ انہی اثرات کا نتیجہ تھا کہ افلاطون سقراط کے نظریات سے آگے بڑھنے اور اپنا ایک منفرد مقام پیدا کرنے میں کامیاب ہؤا۔ فیثاغورث کے مذہبی تصورات کے متعلق ذکر کیا جا چکا ہے۔ مکالمہ جمہوریت (حصہ ۱۰، ۶۰۰) میں افلاطون نے فیثاغورث کا ذکر کیا ہے۔ یونانی شاعر ہومر کی کم مائیگی کا بیان کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ کیا اس نے کوئی ایسا دین یا طریقہ زندگی پیش کیا جیسا کہ فیثاغورث نے جو اپنی حکمت کے باعث عوام میں ہر دلعزیز تھا اور جس کے پیرو آج تک اس مشہور جماعت میں منسلک ہیں جو اس کے نام سے منسوب ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں ایتھنز میں فیثاغورث کے پیرو عام تھے اور اس کے خیالات و تصوّرات سے افلاطون پوری طرح آشنا تھا۔ اس کے مذہبی افکار میں زیادہ مشہور روح کی بقا اور حیات بعد الممات کے تصورات ہیں جو بقول جان برنٹ اغلباً مصریوں کے زیر اثر اختیار کئے گئے۔ (انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۱۰ صفحہ ۵۲۳ ب)

اس کے دوسرے تصورات کے متعلق ہمیں افلاطون کے مختلف مکالمات کا سہارا لینا پڑتا ہے جہاں اگرچہ فیثا غورث کا نام موجود نہیں لیکن اس کے مشہور پیرؤوں کا مجلس میں موجود ہونا اس بات کی کافی شہادت ہے کہ یہ نظریات انہیں کے تھے۔ مثلاً مکالمہ فیڈو (۶۱-۶۲) میں ایک شخص سقراط سے سوال کرتا ہے کہ خودکشی کرنا کیوں بُرا ہے۔ اس پر سقراط ایک فلسفی فیلولاس کا حوالہ دیتا ہے جو فیثا غورث کا شاگرد تھا۔ سقراط تسلیم کرتا ہے کہ جو کچھ دلائل وہ بیان کرنے والا ہے وہ سب ایک آواز بازگشت ہیں یعنی دوسرے سے سُنی ہوئی دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔ پہلی دلیل سقراط یوں بیان کرتا ہے: "ایک نظریہ جو خفیہ طور پر دوسروں سے بیان کیا جاتا ہے یہ ہے کہ آدمی ایک قیدی ہے جس کو اس قید خانہ کا دروازہ کھول کر خود بخود بھاگ جانے کی اجازت نہیں۔ یہ ایک ایسا پُر پیچ راز ہے جس کو میں خود بھی نہیں سمجھ سکا" دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا ہمارا محافظ ہے اور ہم اس کی رعایا ہیں۔ ایسی حالت میں ہمارا فرض ہے کہ جب تک خدا کی مرضی نہ ہو اپنی زندگی کو ختم نہ کریں[1]۔ اس کے علاوہ ایک دوسرے مکالمے تھیٹیٹس میں (۱۷۶) افلاطون سقراط کی زبان سے زندگی کی بدیوں سے بچنے کے لئے ایک اور صرف ایک راستہ تجویز کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان جہاں تک ممکن ہو خدا کی طرح ہو جائے کیونکہ اس کی مانند ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دانا، عادل اور پرہیز گار ہو جائے گا[2]۔ ناقدین کا خیال ہے کہ یہ نظریہ بھی افلاطون نے فیثا غورث سے حاصل کیا۔

لیکن جس چیز نے افلاطون کو سقراط کے موقف سے آگے بڑھنے میں مدد دی وہ فیثا غورث کے مذہبی تصورات کی بجائے اس کے سائنٹفک نظریات تھے۔ یونانی فلسفی تھیلز، انکسامینڈر اور انکسامینس کو اس بنیادی حقیقت کی تلاش تھی جس سے اس کائنات کی تخلیق ہوئی۔ اس حقیقت کو انہوں نے "لامحدود" کا نام دیا جو ہوا یا بخارات سے تعبیر کی گئی۔ پانی، مٹی اور دوسری ٹھوس چیزیں اسی ہوا کی منجمد شکلیں سمجھی جاتی تھیں اور آگ گویا ہوا کی زیادہ خالص شکل تھی۔ فیثا غورث نے اگرچہ ان نظریات میں سے بہت کچھ کو تسلیم کر لیا لیکن جس چیز کی بنا پر وہ ان تمام فلاسفہ سے متمیز کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اس لامحدود حقیقت کی نوعیت متعین کرنے کی بجائے اشیاء کی حد یا صورت کی طرف زیادہ توجہ دی اور اسی پر اس کا نظریہ کہ اشیاء کی حقیقت اعداد ہیں منحصر ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ جب لامحدود ایک دفعہ محدود ہو جائے تو نقطہ وقوع پذیر ہوتا ہے جب دو دفعہ محدود ہو تو سطر، تین دفعہ محدود ہو تو سطح اور چار دفعہ محدود ہو تو مجسم اور اس طرح مختلف شکلیں مختلف ترتیبوں سے وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد اس نے موسیقی میں ایک شاندار اصول دریافت کیا کہ موسیقی کے سکیل (سرگم) کے فاصلے (یعنی چوتھا، پانچواں، آٹھواں) کو ایک خاص حسابی نسبت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اصول محض آلات موسیقی کی تاروں کو ناپ کر معلوم کیا گیا تھا تاہم اس سے فیثا غورث نے قدیم فلسفے کے مسائل کے حل کرنے میں مدد لی جن میں تضاد کا تصوّر

---

[1] مکالمات افلاطون ترجمہ از جوویٹ (نیویارک ۱۹۳۷) جلد اوّل صفحہ ۴۴۵

[2] مکالمات افلاطون جلد دوم، صفحہ ۱۷۸۔

نمایاں تھا مثلاً گرم و سرد، خشک و تر جن میں سے ہر ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوتا معلوم ہوتا تھا اور انکسامینڈر نے ان متضاد و متخالف عناصر کے درمیان ایک نقطۂ اعتدال کا وجود بھی تسلیم کیا تھا جس کا نام اس کے ہاں عدالت تھا۔ فیثا غورث کا خیال تھا کہ وہ اس حالت کو اپنے صوتی نظریہ کی مدد سے حل کر سکتا ہے۔ اگر زیر و بم دونوں مل کر ایک ہم آہنگ آواز پیدا کر سکتے ہیں تو اسی مثال کی روشنی میں یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ دیگر متضاد و متخالف عناصر سے ایک یکرنگی اور اعتدال حاصل کیا جا سکتا ہے کیا حقیقت بھی ایسے ہی متضاد اجزاء کے نقطۂ اعتدال کا نام تو نہیں؟

اس نے سورج، چاند اور ستاروں کے متناسب فاصلوں کے متعلق اسی موسیقی کے سکیل کے اصول کو استعمال کیا۔ اور اسی اصول کی روشنی میں اس نے دعوےٰ کیا کہ وہ کائنات کے مسائل کو حل کر سکتا ہے۔ اس کائنات کے نظام میں ربط اور ہم آہنگی بھی موجود ہے اور خوبصورتی بھی اور انہی دو تصورات کو ملا کر اس نے کائنات کے لئے لفظ کوس موس استعمال کیا جس میں نظام اور خوبی دونوں مفہوم شامل ہیں۔ جس طرح غیر مربوط آوازوں کو ایک خاص نسبت اور مقدار میں پیدا کرنے سے ایک ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے اسی طرح تمام کائنات بھی شاید اسی اصول نسبت، مقدار و اعتدال پر قائم ہو جہاں قدیم یونانی فلاسفر نے حقیقت کی تلاش کسی غیر محدود شے (یعنی مادہ) سے شروع کی وہاں فیثا غورث نے اس کی جگہ نسبت' صورت اور مقدار کے محدود کرنے والے اصول کو استعمال کیا۔ تمام کائنات مشہود مقدار اور نسبت سے مراد ہے۔ یہی اصول انسانی روح میں بھی کارفرما ہے۔ متخالف اور متضاد اجزا کے ایک خاص نسبت میں ملنے سے روح میں ایک بلندی اور وسعت پیدا ہوتی ہے اور اسی ہم آہنگی اور اعتدال میں اس کی زندگی اور ارتقا مضمر ہے جس طرح کائنات کی خوبصورتی کا انحصار اجرام فلکی اور ارضی کے باہمی ربط و نظام خصوصی پر ہے اسی طرح انسانی جسم کی صحت و تندرستی کا انحصار اس کے مختلف اجزا کی ہم آہنگی پر ہے۔ اگر ہم اپنی روح کو ایک خاص قسم کے نظامِ اخلاق سے جس کی تشکیل فیثا غورث نے کی تھی تربیت دیں تو نہ صرف یہ کہ ہماری روحانی زندگی کا داخلی ارتقاء ممکن ہے بلکہ ہم خارجی کائنات سے اس طرح مربوط اور ہم آہنگ ہو سکتے ہیں کہ کائنات اور انسان کی دوئی اور غیریت مٹ سکتی ہے اور یہی وہ مقام تھا جہاں فیثا غورث کی اخلاقی اور سائنسی تعلیمات ایک نقطہ پر آ کر جمع ہو جاتی ہیں۔ مکالمہ جمہوریت (حصہ ۷، ۵۳۰) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ فیثا غورث کے نزدیک موسیقی اور علمِ ہئیت دونوں ایک ہی علم کی دو شاخیں ہیں۔ اور مکالمہ فیڈو میں سقراط کے یہ الفاظ کہ فلسفہ بلند ترین موسیقی ہے اسی فیثا غورثی تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

سقراط سے افلاطون نے یہ سیکھا کہ انسانی زندگی کے مسائل کا حل ایک ایسے اخلاقی نظام سے ممکن ہے جو ہمیشہ کسی بلند ترین نصب العین کو سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نظام میں کسی مقام پر ثبات ممکن نہیں بلکہ ہر لمحہ بلند سے بلند ترین اور بہتر سے بہترین منزل کی طرف ترقی کا امکان موجود ہے کیونکہ نصب العین کے حصول کی کشمکش اسی کی متقاضی ہے۔ لیکن فیثا غورث نے افلاطون کو وہ راستہ دکھایا جس کی مدد سے وہ اسی سقراطی اصول کے ذریعہ نہ صرف اخلاقی زندگی بلکہ

کل کائنات کے مسائل کو حل کر سکے؛ اسی طریقے سے جس طرح سقراط مکالمہ فیڈو میں ان کو حل کرنے کا خواہش مند تھا۔ سقراط سے ماقبل فلاسفہ کی کوشش تھی کہ کائنات کی گتھی بے جان اور ساکن و جامد مادے کی مدد سے کھولی جائے لیکن سقراط اس سے مطمئن نہیں تھا، وہ کسی نمو پذیر اور ارتقا پانے والے اصول کی تلاش میں تھا۔ وہ میکانکی طریقے کی بجائے حرکی اور غائی طریقہ کار اختیار کرنا چاہتا تھا اور یہی چیز افلاطون کو فیثاغورث کے ذریعے حاصل ہوئی۔ کائنات میکانکی نہیں بلکہ ایک خاص مقصد کے تحت نیچے سے اوپر کی طرف ترقی کر رہی ہے، اور اس کے سامنے ایک نصب العین ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تکمیل و ارتقا کا یہ نصب العین عملی زندگی میں موجود نہیں اور نہ زمانی و مکانی حیثیت سے ہم اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ وہ محض خیالی یا تصوری ہے۔ دراصل صحیح حقیقت تو یہی دنیائے اعیان ہے جس کا مشاہدہ اگر ان مادی اور جسمانی آنکھوں سے نہیں کیا جا سکتا تو روحانی بصیرت سے اس کے نور کا تجربہ کیا جانا نہ صرف ممکن بلکہ یقینی ہے۔ حقیقت اور وجود اگر ہے تو مادہ اور مادی اشیاء میں نہیں بلکہ انہی اعیان میں ہے۔

افلاطون کا نظریۂ اعیان فلسفے کی تاریخ میں ایک عجیب و غریب نظریہ ہے جس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور تاحال اس کے متعلق متضاد رائیں موجود ہیں۔ بعض کی رائے ہے کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے ان میں کوئی ربط و ہم آہنگی نہیں اور اس لئے شارحین نے ان مکالمات کو تاریخی لحاظ سے ترتیب دینے کی کوشش کی ہے اور اس طرح ثابت کیا ہے کہ افلاطون نے اس نظریے کو مختلف زمانوں میں مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔ کیا یہ اعیان مشہودات سے علیٰحدہ وجود رکھتے ہیں یا یہ محض منطقی تمیز کے طور پر پیش کئے گئے ہیں؟ اگر ان کا وجود علیٰحدہ ہے تو وہ اعیان کہاں اور کس جگہ واقع ہیں؟ ایک گروہ کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ افلاطون چونکہ صوفیانہ ذوق رکھتا تھا اس لئے اس نے منطقی تمیزات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کے لئے ایک علیٰحدہ حقیقی وجود تسلیم کیا ہے جو اس مشاہدات و حسیات کی دنیا سے ماوراء ہے۔ دنیا اور جو کچھ ہمارے سامنے ہے محض ایک عکس ہے، ایک پرتو ہے، ایک غیر حقیقی، تغیر پذیر اور قابلِ فنا عالم کون و فساد ہے جو اگر ایک وقت ہے تو دوسرے لمحہ عدم محض ہے۔ صحیح حقیقت ازلی اور ابدی، فنا و تغیر سے بالا صرف وہ عالمِ اعیان ہی ہے جس کے ہر لمحہ مشاہدے سے انسان اس دنیا کے دھندوں سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ قدیم زمانے میں ارسطو نے یہی راستہ اختیار کیا اور اسی بنا پر افلاطون پر شدید نکتہ چینی کی۔ ارسطو کی تنقید درحقیقت افلاطون کے مبینہ صوفیانہ نظریۂ حیات کے خلاف ایک احتجاج تھی اور اسی بنا پر علامہ اقبال نے بھی افلاطون کو ملامت کا نشانہ بنایا۔ اقبال کے خیال میں افلاطون نے اعیانِ نامشہود کو اس عالمِ امکان سے علیٰحدہ قرار دیا اور اس طرح معقولات کی دنیا پیدا کر کے اس عالمِ مشہودات و محسوسات کو سراب قرار دیا۔ اس مفروضہ کی بنا پر علامہ اقبال نے افلاطون کو صوفی، راہب اول، گوسفند قدیم کے نامناسب القابات سے یاد کیا ہے:

رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستان وجود افگندہ سم
عقل خود را بر سر گردوں رساند — عالم اسباب را افسانہ خواند

فطرتش خوابید و خوابے آفرید | چشم ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود | جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت | خالق اعیانِ نامشہود گشت

لیکن یہ تشریح زیادہ تر بالکل غلط مفروضات پر قائم ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ زیادہ تر علامہ اقبال نے نیٹشے کے زیر اثر اختیار کیا جو کہا کرتا تھا کہ افلاطون حضرت عیسےٰ سے پہلے عیسائی تھا۔ اس کے خیال میں چونکہ عیسائی اخلاق راہبانہ اور نظریۂ فرار کا حامی تھا اور اسے اسی طرح کے خیالات نظریۂ اعیان کی غلط تشریح کے باعث افلاطون میں بھی نظر آئے اس لئے اس نے ان پر کلہاڑا چلانا بھی ضروری سمجھا۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ ان راہبانہ نظریات کا موجد افلاطون نہیں تھا بلکہ بعد کے نوافلاطونی شارح تھے جن میں سے فلاطینس سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انہوں نے فٹ نوٹ میں لکھا ہے کہ فارابی نے کوشش کی کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو ہم آہنگ ثابت کیا جائے لیکن علامہ کا خیال ہے کہ یہ کوشش ناکامیاب رہی اور وہ اس نتیجے پر اس لئے پہنچے کہ ان کے نزدیک افلاطون نے اعیان کا علٰحدہ وجود تسلیم کیا ہے اور ارسطو اس کا قائل نہ تھا۔ لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ فارابی کی رائے درست تھی۔ وہ نظریۂ اعیان جس پر ارسطو نے تنقید کی وہ افلاطون کا پیش کردہ تھا ہی نہیں اور حقیقت میں دونوں کے نقطۂ نگاہ میں کوئی تفاوت نہیں[۵]۔

افلاطون کے اعیان دو طرح کے ہیں ایک عقلی اور دوسرا اخلاقی۔ عقلی گروہ میں دو طرح کے تصورات شامل ہیں ایک ریاضیاتی اور دوسرے وہ ذہنی تجردات جو موجودات کے مشترک صفات اور خصوصیات سے منطقی طور پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اس آخر الذکر قسم کی دو مختلف مثالیں افلاطون کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً لفظ انسان کو لیجئے۔ بیشمار انسانوں کو دیکھ کر ہم ان چند مشترک صفات کو ذہنی طور پر متمیز کر لیتے ہیں جن کی بنا پر ہم انسان کو دوسرے حیوانات سے علٰحدہ سمجھتے ہیں۔ دوسری مثال ایک میز کی ہے جو کاریگر کے ہاتھوں سے تخلیق ہوتی ہے لیکن بے شمار اختلافات کے باوجود ہمارے ذہنوں میں ایک عمومی لفظ میز موجود ہوتا ہے۔ ان دونوں قسم کے ذہنی مجردات ہماری عملی زندگی میں فائدہ مند ضرور ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن معاملہ یہیں ختم نہیں ہوتا۔ انسان یا میز کے ان ذہنی مجردات کی ماہیت کیا ہے؟ کیا یہ موجودات سے کوئی علٰحدہ حقیقت ہے؟ اگر ایسا ہے تو وہ کہاں موجود ہیں؟ کیا یہ خالق کائنات کے ذہن کے تصورات ہیں جن کے مطابق ان اشیاء کی تکوین ہوئی؟ ان سوالات کے ساتھ ہی ساتھ یہ مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ جنس انسان کے ماتحت کئی قسم کے اختلافات نظر آتے ہیں جو مختلف گروہوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ کیا ہر انسانی گروہ کا ایک عین موجود ہے؟ ارسطو اور دیگر ناقدین قدیم و جدید نے ایسی ہی بے شمار مشکلات کا ذکر کیا ہے جس سے انسانی ذہن مجبور ہو جاتا ہے کہ موجودات کی

---

[۵] تاریخ فلسفۂ مشرقی و مغربی، رادھا کرشن، جلد دوم صفحہ ۵۳۔

بے اندازہ اور لامحدود کثرت کے بالمقابل لامحدود اعیان کا تصور بھی پیش کیا جائے۔ لیکن اس اقدام سے افلاطون نے کثرت موجودات کو وحدت کے مربوط سلسلے میں پرونے کی جو کوشش کی ہے وہ بالکل فوت ہو جاتی ہے اور ایک کثرت غیر مربوط کے مقابل ایک دوسری غیر مربوط اور بے معنی کثرت عالم وجود میں آ جاتی ہے جس کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ فائدہ۔ لیکن اگر ہم ان تمام اعتراضات کی روشنی میں افلاطون کے نظریۂ اعیان کو رد کر دیں تو کیا اس کا نتیجہ یہ تو نہیں ہو گا کہ کائنات میں کوئی مقصد یا غایت نہیں؟ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ عالم تکوین بلا غایت نہیں، خواہ یہ عالم خالق کائنات کے ہاتھوں عالم وجود میں آیا ہو یا خود بخود جادۂ ارتقا پر گامزن ہو، تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ کام کبھی انجام پذیر نہیں ہو سکتا جب تک اس مقصد کا کچھ نہ کچھ دھندلا یا واضح تصور موجود نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔ ایک طرف اعیان کے مستقل بالذات وجود کو تسلیم کرنے سے بعض ایسی ناگزیر مشکلات پیدا ہوئی جن کا حل عقل انسانی سے ماوراء معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف ان کے انکار سے انسانی زندگی کی مقصدیت اور کائنات کا ارتقائی تصور دونوں پر کاری ضرب لگتی ہے۔ یہی وہ ذہنی بحران ہے جس سے مجبور ہو کر بعض ناقدین نے یہ دعوے کیا تھا کہ افلاطون نے اپنے نظریۂ اعیان میں بعد میں بعض ایسی ترمیمات کی ہیں جن سے اس نے ان تناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن جدید تحقیقات کا رجحان یہی ہے کہ ایسی تشریح کی گنجائش بالکل نہیں۔ اسمیں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ اعیان موجودات اور مشاہدات سے ماقبل اور انسانی ذہن سے علیحدہ اور ماوراء موجود ہیں۔ لیکن جن اعیان میں اسے دلچسپی تھی وہ عقلی اعیان نہ تھے بلکہ اخلاقی۔ مکالمات کے مطالعہ سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ افلاطون نے اپنا نظریۂ اعیان محض اخلاقی زندگی کے تقاضوں سے متاثر ہو کر پیش کیا تھا نہ کہ منطقی یا عقلی مجبوریوں سے۔ اس چیز کا اندازہ مکالمہ جمہوریت کے پانچویں باب کے آخری حصہ کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے جہاں اس نے انسانی زندگی کے فلسفیانہ اور سیاسی پہلو کے لئے اعیان کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ علم، جہالت اور ان کی درمیانی حالت رائے کی بحث کرتے ہوئے وہ ایک ایسے شخص کا تذکرہ کرتا ہے جو خوبصورت اشیاء کے وجود کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن جو ان مختلف اور کثیر خوبصورت اشیاء سے علیحدہ اور ماوراء خوبصورتی کے غیر متغیر عین کے ازلی اور ابدی وجود سے منکر ہے۔ پھر وہ اس شخص سے سوال کرتا ہے کہ کیا ان بے شمار خوبصورت چیزوں میں سے کوئی ایسی شے ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے بدصورت نہ ہو یا کوئی ایسا عمل ہے جو ایک حیثیت سے عدل سے متصف ہو اور کسی دوسری حیثیت سے اس میں عدل کے منافی اجزا موجود نہ ہوں؟ یہ اشیاء کی کثرت جس کے متعلق عام لوگ خوبصورتی کا ذکر کرتے ہیں یا وہ افعال جن کے ساتھ عدالت کی صفت منسوب کی جاتی ہے درحقیقت ہر لحہ تغیر پذیر دنیا سے متعلق ہیں اور جو وجود اور عدم، حق اور باطل، نور اور ظلمت کے درمیانی طبقے میں معلق ہیں۔ ان کے متعلق حقیقی اور اصلی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا، ہم جو کچھ ان کے متعلق کہہ سکتے ہیں وہ محض قیاس اور رائے ہے۔ وہ انسان جن کی عقلی استعداد محض اس کثرت سے وابستگی تک محدود ہے، ان کی زندگی تاریکی اور ظلمت کی آمیزش سے پاک نہیں کہی جا سکتی۔ صرف وہی شخص خوبصورتی، عدالت اور نیکی کا صحیح پرستار کہلائے جانے کا مستحق ہے جو

ان تصورات کے ابدی اور ازلی اعیان کے وجود حقیقی پر ایمان رکھتا ہو۔ ایسے ہی اشخاص صحیح معنی میں فلسفی، حکمت کے پرستار کہے جاسکتے ہیں[۵۱]۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی نگاہ میں اعیان کے وجود پر یقین و ایمان اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ منطقی طور پر اس نظرئیے کے بعض مقتضیات ایسے ہیں کہ ان سے اس نظرئیے میں کئی جگہ ایسے تناقضات موجود ہوتے ہیں جن سے کسی حالت میں بھی چھٹکارا نہیں پایا جاسکتا۔ مثلاً اس مندرجہ بالا بحث سے کچھ صفحے پہلے افلاطون عدالت و خوبصورتی کے اعیان کے ساتھ ساتھ ظلم و بدصورتی کے اعیان کا ذکر کرتا ہے جن میں سے ہر ایک واحد ہے لیکن اعمال و اشیا میں شامل ہونے کے باعث کثرت کی شکل اختیار کرلیتے ہیں (۴۷۶) اگر عدالت کے ساتھ ظلم بھی ایک عین ہے تو کیا ایک حکیم کے لئے ظلم سے محبت کرنا بھی حکمت کا تقاضا ہؤا؟ یہ سوال پیدا تو ہوتا ہے لیکن افلاطون کی رائے میں ایسا ہونا ممکن نہیں اس لئے نہیں کہ ظلم اور بدصورتی کے اعیان نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ منطقی اور عقلی طور پر ان کا وجود تو تسلیم کیا جائے گا لیکن جب اس نظرئیہ اعیان کے اخلاقی نتائج مترتب کرنے کا وقت آتا ہے تو افلاطون کی نگاہ صرف عدالت اور خوبصورتی کے اعیان تک محدود رہتی ہے اور اس وقت ظلم، بدی اور بدصورتی غرض بداخلاقی کی ہر شکل کے مظاہر اس کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں منطقی طور پر اسے غلطی کہہ لیجئے لیکن اس کے مقصد و غایت کے پیش نظر اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار بھی نہیں۔

اس سے قبل دو قسم کے اعیان کا ذکر کیا جاچکا ہے۔ ایک تو محض عقلی اعیان ہیں جو کثرت اشیاء کے مشترک صفات سے عمل تجرد سے حاصل کئے گئے ہیں۔ اعیان تو یہ بھی ہیں اسی طرح جس طرح مثلاً ظلم و بدی کے اعیان کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان تمام قسموں کے اعیان کی ماہیت معلوم کرنے کا کام فلسفی و حکیم سے زیادہ محض مشاہداتِ خارجیہ کے عالم سے متعلق ہے۔ افلاطون کے خیال میں ایک حکیم کا کام اعیان ثابتہ کی ماہیت کا علم حاصل کرنا نہیں بلکہ ان کا عینی مشاہدہ کرنا ہے اور اسی مشاہدے کے بعد ممکن ہے کہ وہ صحیح عدالت و نیکی یا خوبی کو سمجھ سکے۔ یہ تمام مقصد درحقیقت سقراطی طریقہ کار کا ایک لازمی نتیجہ تھا اور یہی وہ ذریعہ تھا جس سے سوفسطائیوں کے عقیدۂ اضافیت اخلاق کا مکمل اور مسکت جواب دیا جاسکتا ہے۔

(باقی)

---

[۵۱] جمہوریت باب ۵، ۴۷۹، ۴۸۰ دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات، جلد اوّل صفحہ ۷۴۳۔۷۴۴۔

محمد جعفر پھلواروی

زکوٰۃ

قرآن نے صلوٰۃ کے ساتھ قریباً ہر جگہ زکوٰۃ کا بھی ذکر کیا ہے۔ سچ پوچھئے تو انسان کی بنیادی ضرورتیں صرف دو ہیں: معاشی اور اخلاقی۔ معاشی ہمواری انسان کی بقائے حیات کے لئے ضروری ہے اور اس سطح پر انسان محض ایک حیوان ہوتا ہے۔ حیوانی زندگی سے بلند کرنے والی شے انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی ہوتی ہے۔ یہ مادی اور روحانی تقاضے ایسی دو بنیادی چیزیں ہیں جو ایک دوسرے سے الگ نہیں کی جا سکتیں۔ یہ دونوں ہی انسان کے لئے ضروری ہیں۔ معاشی زندگی کی ہمواری کے لئے ایتائے زکوٰۃ ہے اور اخلاقی زندگی کے قیام کے لئے اقامتِ صلوٰۃ۔ اقامتِ صلوٰۃ ہمیشہ اس انداز کی ہونی چاہئے جو معاشی ہمواری کے تقاضوں کو پورا کرتی رہے۔ اور معاشی نظام کا انداز ایسا ہونا چاہئے جو اخلاقی قدروں کو کسی طرح نہ ہونے دے۔ گویا دونوں ایک دوسرے کے معاون و مددگار ہیں۔ خود لفظ زکوٰۃ میں (جو زکّیٰ کا مصدر ہے) یہ حقیقت پوشیدہ ہے۔ زکوٰۃ کے معنی بالیدگی کے بھی ہیں اور پاکیزگی کے بھی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کے نزدیک زکوٰۃ کوئی ایسا معاشی نظام نہیں جو محض مادی بنیادوں پر قائم ہو اور جس کا مقصد فقط مالی اضافوں کے ساتھ معیارِ زندگی کو بلند کرنا ہو بلکہ وہ اخلاقی پاکیزگی اور روحانی بالیدگی کو بھی ساتھ ساتھ قائم رکھتا ہے اور یہ مقصد مال کو ــــ خواہ وہ روپے پیسے کی شکل میں ہو یا دوسری ضروریاتِ زندگی کی شکل میں، ــــ خرچ کرنے سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اس میں صدق دلی، اخلاص اور خوش دلی ہو۔

انسان جو کچھ کماتا ہے وہ دراصل خرچ کرنے ہی کے لئے کماتا ہے۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو محض اندوختہ کرنے کے لئے کماتے ہیں۔ یہ جمع برائے جمع ایک ایسی لعنت ہے جس کی برائیوں سے کتاب و سنت کا سارا دفتر بھرا پڑا ہے۔ بعض اوقات صرف روپے پیسے جمع کئے جاتے ہیں اور بعض اوقات ضروریاتِ زندگی کی ذخیرہ اندوزی ہوتی ہے۔ یہ لوگ گویا بہتے پانی کو روک لیتے ہیں جس سے کچھ لوگ تو پیاسے مرتے ہیں اور یہ خود اندوختہ پانی کی سڑاند (تعفن) سے مرتے ہیں۔ جس زمین میں کہیں ٹیلے ہوں اور کہیں خندق وہاں ہر شخص کو چلنے میں دشواریاں ہونگی اور ضعفا تو ٹھوکریں کھا کھا کر زخمی ہونگے۔ چلنے والوں کا یسر و سہولت اسی میں ہے کہ ٹیلوں کو کاٹ دیا جائے اور خندقوں کو پاٹ دیا جائے تاکہ زمین ہموار ہو جائے اور سب لوگ آسانی سے راستہ چل سکیں۔ اسلامی نظامِ معاش (زکوٰۃ) بالکل یہی ہمواری پیدا کرنا چاہتا ہے۔ جہاں سارے انسان زندگی کے ہموار راستے پر چل سکیں۔ اس کی شکل یہی ہو سکتی ہے کہ جہاں دولت کے ٹیلے کھڑے

ہیں وہاں سے ان کو کاٹ کر افلاس و بے مائگی کی خندقوں کو پاٹ دیا جائے۔ اسی کا نام ہے نظامِ زکوٰۃ لیکن یہ کام بڑی اونچی اخلاقی زندگی چاہتا ہے۔ کون ہے جو اپنی زائد دولت کو آسانی سے حاجت مندوں میں تقسیم کردے۔ وراثت سے ملی ہوئی یا کسی اور طرح مفت ہاتھ آئی ہوئی دولت کو بھی کوئی دینا نہیں چاہتا چہ جائیکہ اپنے گاڑھے پسینے کی کمائی دیدے۔ اب دیکھئے کتناز واحتکار انسانیت کے لئے سخت مضر اور اس کا نکلوانا مشکل تر۔ ایسی دولت کو اگر قانونی دباؤ سے باہر نکلوایا جائے تو کسبِ دولت کا جذبہ ختم ہو جائے۔ کیونکہ جسے یہ معلوم ہو کہ یہ زائد دولت ہم سے چھین لی جائیگی وہ زائد کمانے کی فکر ہی کیوں کرے گا؟ اور اگر صرف اخلاقی وعظ کے ذریعے زائد دولت نکلوائی جائے تو یہ کوشش ایک فی صد بھی بمشکل کامیاب ہوسکے گی۔ ان دونوں مشکلوں کا حل جو اسلام نے تجویز کیا ہے وہ یہ ہے کہ:

(۱) قانونی طور پر زائد دولت میں سے اتنا حقیر حصہ نکلواتا ہے جو آسانی کے ساتھ ادا ہوسکے۔ (روپے، مالِ تجارت، مولیشی اور پیداوار سب میں سے) اور قانونِ وراثت بھی یہی مقصد پورا کرتا ہے۔

(۲) تمام ممکن اخلاقی ترغیبات و ترہیبات سے کام لیتا ہے، تاکہ قانونی دباؤ سے بالاتر رہ کر زیادہ سے زیادہ جذبۂ ایثار بیدار ہوسکے۔ یہی مقصد اقامتِ صلوٰۃ سے پورا ہوتا ہے۔ پہلی چیز کا عمومی نام زکوٰۃ ہے۔ اور دوسری کا نام انفاق و صدقہ۔ اسی معنی میں زکوٰۃ ایک ابتدائی قدم ہے اور آخری منزل انفاق۔ انفاق بھی محض انفاق نہیں بلکہ "انفاقِ عفو" یعنی اپنی اوسط درجے کی ضروریاتِ زندگی پوری ہونے کے بعد جو کچھ بھی بچے اسے دوسروں کی ضروریاتِ زندگی پوری کرنے پر صرف کر دینا۔ اس منزل پر پہنچنے کے بعد زکوٰۃ کا عام قانون ختم ہو جاتا ہے ٹھیک اُسی طرح جس طرح ایم۔ اے میں پہنچنے کے بعد سارے ابتدائی علاج ختم ہو جاتے ہیں۔ نظامِ زکوٰۃ کا ماحصل حضورؐ نے یوں بیان فرمایا ہے کہ:

لیاتین علی الناس زمان یطوف الرجل فیہ بالصدقۃ من الذھب ثم لا یجد احدا یاخذھا منہ۔ (رواہ الشیخان عن ابی موسیٰ)

عنقریب لوگ ایسا وقت دیکھیں گے کہ انسان اپنی زکوٰۃ کا سونا لے کر مستحق کو تلاش کرتا پھرے گا اور کوئی لینے والا نہ ملے گا۔

نظامِ زکوٰۃ کی یہی آخری منزل ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دَور میں ایسا وقت تاریخ کی آنکھوں نے دیکھ بھی لیا۔ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی زکوٰۃ ادا نہیں فرمائی۔ کیوں؟ اس لئے کہ زکوٰۃ تو وہ ادا کرے جس کے پاس کچھ مدت تک مال جمع رہے لیکن جس کے پاس بڑی سے بڑی دولت چوبیس گھنٹے گزرنے سے پہلے ہی مستحقین میں تقسیم ہو جائے وہاں زکوٰۃ ادا کرنے کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے؟ حضرت خالد بن ولیدؓ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگوں نے شکایت کی وہ زکوٰۃ نہیں ادا کرتے تو حضورؐ نے فرمایا:

... اما خالد فانکم تظلمون خالداً قد احتبس ادراعہ واعتدہ فی سبیل اللّٰہ۔ (رواہ الشیخان وابو

خالد سے زکوٰۃ طلب کرکے تم لوگ ان پر ظلم کرتے ہو، خالد کے تو بدن کے کپڑے بھی فی سبیل اللہ وقف ہیں اور خود خالد کا شمار بھی ہمہ تن فی

داؤد والنسائی عن ابی ہریرہ) سبیل اللہ ہے۔

لیکن اس مقام تک پہنچنے سے پہلے جو حصۂ مال قانونی طور پر وصول کیا جاتا ہے اس میں اہلِ دولت کے لئے بے شمار سہولتیں اور رعائتیں ہیں مثلاً :

(۱) تمام ضروریاتِ زندگی اس ٹیکس سے مستثنیٰ ہیں۔ ضروریاتِ زندگی میں غذائیات، پہننے، اوڑھنے، بچھانے کے سامان، مکان، سامان نوشت وخواند، سواریاں، عورتوں کے روزمرّہ کے استعمالی زیور وغیرہ ساری چیزیں داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں خواہ کتنی ہی قیمتی ہوں مگر ان پر زکوٰۃ نہیں۔ زکوٰۃ اسی مال پر ہے جو ضروریاتِ زندگی سے زائد ہو۔

(۲) پھر یہ زائد مال اپنی قیمت میں نصاب تک پہنچتا ہو۔ یہ نصاب نقد میں یوں ہے :

چاندی کی شکل میں ہو تو ساڑھے باون تولے سے کم نہ ہو۔

سونے کی شکل میں ہو تو ساڑھے سات تولے سے کم نہ ہو۔

غلّے کی شکل میں ہو تو ۵ وسق (تقریباً ایک ٹن) سے کم نہ ہو اور سبزی ترکاری کی طرح جلد خراب ہونے والی چیز نہ ہو۔

اونٹ پانچ سے کم نہ ہوں۔

گائے بیل تیس سے کم نہ ہوں۔

بھیڑ بکریاں چالیس سے کم نہ ہوں۔

(۳) پھر ان سب جانوروں کے قابلِ زکوٰۃ ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی زندگی کا دارومدار باہر کی چرائی پر ہو اگر زیادہ تر گھر سے کھلانا پڑتا ہو تو ان پر زکوٰۃ نہیں۔

(۴) پھر تمام قسم کے مال کے لئے یہ بھی ضروری ہے وہ نامی ہو یعنی بڑھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اگر کسی کے پاس فرض کیجئے سو اونٹ ہوں اور سب کے سب نر ہوں تو ان پر زکوٰۃ نہیں۔ لاکھ روپے کا مکان ہو تو خواہ وہ اپنے رہائشی مکان کے علاوہ ہی ہو لیکن اس پر زکوٰۃ نہیں۔

(۵) پھر سب سے بڑی رعائت یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام قسم کے اموال (مذکورہ نصاب پورا ہونے کے بعد) پر زکوٰۃ اسوقت فرض ہوتی ہے جب ان پر ایک سال گزر جائے۔ اس دوران میں کوئی صنف مال بھی مقدارِ نصاب سے کم ہو جائے ــــــ خواہ تلف ہو جائے یا خود اپنے مصرف میں آجائے یا کسی کو دے دیا جائے ــــــ تو اس پر زکوٰۃ واجب الادا نہیں ہوگی۔

(۶) پھر زکوٰۃ کی شرح بھی ملاحظہ ہو جو نصاب پورا ہونے کے بعد وصول کی جاتی ہے :

چاندی سونے (یا ان کے قائم مقام مثلاً نوٹ اور موجودہ آہنی روپے) میں ڈھائی فی صد۔

پیداوار پر پانچ یا دس فی صد۔

حیوانات میں پانچ اونٹ پر ایک سال کی ایک بکری۔ تیس گائے یا بھینس پہ ایک سال کا بچہ۔ چالیس بھیڑ بکری

پر ایک سال کی بکری۔ (مقدار نصاب سے زائد کی تفصیلات بہت ہیں جو فقہ میں موجود ہیں یہاں ان کو نقل کرنا مقصود نہیں)

(۷) پھر ایک رعایت یہ بھی پیش نظر رکھئے کہ اگر کسی دولت مند کے پاس یہ تمام قسم کے اموال ہوں لیکن وہ اتنا قرضدار ہو کہ قرض منہا کرنے کے بعد اس کے پاس نصاب سے کم بچتا ہو تو زکوٰۃ اس سے کبھی نہیں لی جائے گی۔

(۸) ایک سہولت یہ بھی ہے کہ جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے محصّل کو خود مالک کے پاس جانا چاہئے۔ مالکِ حیوانات کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے تمام جانوروں کو ہنکا کر محصّل کے پاس یا محصّل کی بتائی ہوئی چراگاہ میں لائے محصّل کے پاس لانے کو عربی میں جَلَب اور چراگاہ میں لے جانے کو جَنَب کہتے ہیں اور حضورؐ نے دونوں کی ممانعت فرمائی ہے:

لاجلب ولاجنب ولاشغار فی الاسلام۔ (نسائی عن عمران بن حصین)

اسلامی نظام میں جلب اور جنب اور شغار کی اجازت نہیں (شغار کے معنی ہیں بلا مہر مبادلے میں نکاح کرنا)

(۹) ایک اور یُسر ملاحظہ ہو کہ زکوٰۃ میں عمدہ مال چھانٹ چھانٹ کر لینے کی حضورؐ نے ممانعت فرمائی ہے اور اسے ظلم قرار دیا ہے اور ایسے انداز میں اس ظلم کے انجام سے ڈرایا ہے جس سے زیادہ کوئی اور مؤثر طریقہ شاید ہی ہو سکتا ہو۔ ارشاد ہے:

.....وتوق کرائم اموالھم واتق دعوۃ المظلوم فانہ لیس بینہ وبین اللہ حجاب۔ (رواہ الستۃ الامالکاعن ابن عباس)

وصولی زکوٰۃ میں عمدہ سے عمدہ مال چھانٹ کر لینے سے بچو اور مظلوم کی آہ سے ڈرتے رہو کیونکہ اس کے اور خدا کے درمیان کوئی روک نہیں۔

دنیا میں کونسی زکوٰۃ یا ٹیکس ہے جس میں اس درجے احتیاط یسر اور رعائتیں ملحوظ رکھی گئی ہوں؟ ان تمام آسانیوں کے باوجود دنیا پھر بھی دنیا ہے اس لئے سب سے بڑی آسانی یہ ہونی چاہئے تھی کہ دل و دماغ کے اس بوجھ کو ہلکا کر دیا جائے جو دینے سے فطرۃً پیدا ہوتا ہے۔ اسلام نے سب سے زیادہ جس چیز کا لحاظ رکھا ہے وہ یہی ہے یہ زکوٰۃ کوئی مجبرانہ ٹیکس یا ناقابل ادا رقم نہ بن جائے بلکہ دینے والا اپنی خوش دلی سے اپنا فرض سمجھ کر اور رضا کارانہ طور پر دے اور اس دینے کو نماز کی طرح ایک عبادت یقین کرے حضور کا ارشاد ہے:

اذا اعطیتم الزکوٰۃ فلا تنسوا ثوابھا ان تقولوا اللھم اجعلھا مغنما ولا تجعلھا مغرماً۔ (قزوینی بضعف عن ابی ہریرہ)

جب تم زکوٰۃ ادا کرو ثواب کے اس پہلو کو نہ بھولو جو اس دعا سے حاصل ہوتا ہے کہ اے اللہ! اسے غنیمت بنا (جس کے لینے میں خوش دلی ہوتی) اور تاوان نہ بنا (جس کے دینے میں کڑھن ہوتی ہے)

یہ حدیث سنداً ضعیف ہو تو ہو لیکن اپنے مضمون کے لحاظ سے بالکل صحیح ہے کیونکہ دوسری روایتوں سے اس مضمون کی تائید ہوتی ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ "یہ اُمت اس وقت تک خیر پر رہے گی، جس وقت تک زکوٰۃ کو تاوان نہ تصوّر کرے"۔

(۱۰) اسلام نے زکوٰۃ کو ایک ابتدائی قدم کے طور پر اختیار کیا ہے لیکن سچ پوچھئے تو ایک اور قدم اس سے پہلے یہ اُٹھایا

ہے کہ ہر قسم کے خرچ کو ـــ بشرطیکہ وہ جائز حدود کے اندر ہو ـــ عبادت قرار دیا ہے خواہ وہ اپنے اور اپنے بال بچوں پر ہو یا دوسروں پر، اور خواہ زکوٰۃ ادا کرنے والا غنی کرے یا زکوٰۃ لینے والا فقیر۔ ایک طرف جمع مال، اکتناز اور ذخیرہ اندوزی کو لعنت قرار دیا اور بخل کی سخت مذمت کی اور دوسری طرف ہر قسم کے جائز اخراجات کو صدقہ اور کار خیر قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) مامن یوم یصبح فیہ العباد الا ملکان ینزلان یقول احدھما اللّٰھم اعط منفقًا خلفًا ویقول الاخر اللھم اعط ممسکا تلفًا۔ (رواہ الشیخان عن ابی ہریرہؓ)

ہر روز جب بندوں کی صبح ہوتی ہے تو دو فرشتے نازل ہوتے ہیں۔ ایک یہ دعا کرتا ہے کہ اے اللہ! ہر انفاق (خرچ) کرنے والے کو اس کے انفاق کی جزا دے اور دوسرا کہتا ہے کہ ہر کنجوس پر بربادی نازل فرما۔

(۲) دینار انفقتہٗ فی سبیل اللّٰہ ودینار انفقتہٗ فی رقبۃ ودینار تصدقت بہ علی مسکین و دینار انفقتہٗ علی اھلک اعظمھا اجراً الذی انفقتہٗ علی اھلک۔ (مسلم عن ابی ہریرہ)

اپنی رقم تم اللہ کی راہ میں بھی صرف کرتے ہو اور قیدی کی آزادی کے لئے بھی۔ مسکین کو بھی دیتے ہو اور اپنے اہل وعیال کو بھی، ان سب مصارف میں سب سے بڑھ کر ثواب اس خرچ کا ہے جو تم اپنے اہل وعیال پر کرتے ہو۔

اس سے بھی زیادہ:

(۳) ما اطعمت نفسک فھو لک صدقۃ وما اطعمت ولدک فھو لک صدقۃ وما اطعمت خادمک فھو لک صدقۃ۔ (رواہ احمد عن المقدام بن معدیکرب)

تم اپنے آپ کو کھلاؤ یا اپنی اولاد کو یا اپنے خادم کو یہ سب کا سب تمہارے لئے صدقہ ہی ہے۔

یہ احکام اس لئے ہیں کہ انسان کا جذبۂ جمع واکتناز ختم ہو اور اس کا جائز خرچ کرنے کا سلسلہ اپنی ذات سے آگے بڑھ کر اپنے اہل وعیال، افراد خاندان، نوکر چاکر اور پھر دوسرے تمام مستحقین پر محیط ہو جائے کسی کا غریب ہو کر زکوٰۃ لینا اور کسی کا امیر ہو کر زکوٰۃ دینا ایک اتفاقی چیز ہے جو ہر وقت بدل سکتی ہے۔ اصل مدعا یہ ہے کہ جس کے پاس جو کچھ بھی ہے اسے جمع کرکے نہ رکھے بلکہ جائز حدود میں رہ کر لازماً خرچ کرتا رہے۔ اس طرح دولت ہمیشہ گردش میں رہے گی اور جتنی زیادہ گردش ہوگی اسی قدر لوگوں کی ضروریات پوری ہوتی رہیں گی۔ پس غریب ہو یا امیر در اصل جو بھی کسی جائز ضرورت میں صرف کرتا ہے وہ صدقہ ہی ادا کرتا ہے۔ فرق زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ امیر کی رقم کا ایک حصّہ غیروں پر بھی صرف ہوتا ہے اور غریب کی پونجی اپنوں سے آگے نہیں جاتی۔ صدقہ سب ہی ہے بشرطیکہ صدق دلی موجود ہو۔ قرآن کریم نے اس رقم کو بھی جو بیوی کو بطور مہر دی جاتی ہے صدقہ کہا ہے (۴: ۴) جسے خوش دلی سے (نحلۃً) ادا کرنے کا حکم ہے۔ احادیث میں اس مہر کو صداق بھی کہا گیا ہے کیونکہ یہ صداقت (دوستی اور راستی) کا ایک تقاضا اور حق ہے۔

احادیث میں صدقے کے مفہوم کو اس قدر وسعت دی گئی ہے کہ ہر کارِ خیر بلکہ ہر قولِ خیر تک کو صدقہ کہا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) .... ان بکل تسبیحۃ صدقۃ وکل تکبیرۃ صدقۃ وکل تحمیدۃ صدقۃ وکل تهلیلۃ صدقۃ وامر بالمعروف صدقۃ ونهی عن منکرٍ صدقۃ وفی بضع احدکم صدقۃ، قالوا یا رسول اللہ ایاتی احدنا شہوتہ ویکون لہ فیها اجر؟ قال ارایتم لو وضعها فی حرام کان علیہ وزر؟ فکذلک اذا وضعها فی الحلال کان لہ اجر۔ (مسلم عن ابی ذر)

ہر تسبیح، ہر تکبیر، ہر تحمید اور ہر تہلیل صدقہ (نیکی و اجر) ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی صدقہ ہے حتیٰ کہ جنسی تعلق بھی صدقہ ہے۔ لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی جنسی خواہش پوری کرے اور وہ مستحق اجر ٹھہرے؟ فرمایا کہ اگر وہ اپنی خواہش کا غلط استعمال کر کے حرام کا مرتکب ہوتا تو اس پر گناہ عائد ہوتا۔ بس یوں ہی جب وہ صحیح استعمال کرتا ہے تو مستحق اجر بھی ہوتا ہے۔

(۲) علی کل مسلم صدقۃ قیل ارأیت ان لم یستطع؟ قال یعمل بیدیہ فینفع نفسہ ویتصدق۔ قال ارأیت ان لم یستطع؟ قال یعین ذا الحاجۃ الملهوف، قال ارأیت ان لم یستطع؟ قال یامر بالمعروف او الخیر، قال ارایت ان لم یفعل قال یمسک عن الشر فانها صدقۃ۔ (رواہ الشیخان عن ابی موسیٰ)

حضورؐ نے فرمایا کہ: صدقہ ادا کرنا ہر مسلمان پر ضروری ہے۔ حضورؐ سے دریافت کیا گیا کہ، اگر وہ اس قابل نہ ہو؟ فرمایا: اپنے ہاتھوں سے کوئی کام کرے اور اس کمائی سے اپنے آپ کو نفع پہنچائے اور کچھ صدقہ بھی کرے۔ عرض کیا کہ اگر اس کا مقدور نہ ہو؟ فرمایا: امر بالمعروف کرے۔ سوال کیا کہ: اگر یہ بھی نہ کر سکے؟ فرمایا: شر سے باز رہے یہی اس کے لئے صدقہ ہے۔

(۳) کل سلامیٰ من الناس علیہ صدقۃ، کل یوم تطلع فیہ الشمس تعدل بین الاثنین صدقۃ تعین الرجل فی دابتہ فتحملہ علیها او ترفع لہ علیها متاعہ صدقۃ، والکلمۃ الطیبۃ صدقۃ، وبکل خطوۃ تمشیها الی الصلوٰۃ صدقۃ، والکلمۃ الطیبۃ صدقۃ، وبکل خطوۃ تمشیها الی الصلوٰۃ صدقۃ، وتمیط الاذیٰ عن الطریق صدقۃ۔ (رواہ الشیخان عن ابی ہریرۃ)

انسان کا جوڑ جوڑ اس کے حق میں صدقہ ہے۔ ہر وہ دن جس میں سورج طلوع ہو اور تم دو کے درمیان عدل کرو تو یہ عدل صدقہ ہوگا۔ اگر کسی آدمی کو سوار ہونے میں یا اس کا اسباب لادنے میں مدد دو تو یہ مدد بھی صدقہ ہوگی۔ پاکیزہ بات بھی صدقہ ہے۔ ہر وہ قدم جو مسجد کی طرف جاتے ہوئے اٹھے صدقہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر راستے سے کوئی

ایذا رساں چیز ہٹا دو تو یہ عمل بھی صدقہ ہے۔

(۴) اتقوا النار ولو بشق تمرۃ فان لم تجدوا فبکلمۃ طیبۃ۔ (رواہ الشیخان والنسائی عن عدی بن حاتم)

یعنی آگ سے بچو خواہ کھجور کا ایک ٹکڑا ہی دے کر کیوں نہ ہو، اور اگر یہ بھی میسر نہ ہو تو اچھی بات ہی کہہ کر سہی۔

اس حدیث نے واضح کر دیا کہ صرف چھوہارے کا ایک ٹکڑا دے دینا ہی صدقہ نہیں بلکہ نرمی و شرافت کے دو کلمے کہہ دینا بھی صدقہ ہے۔ یہی کلمۂ طیبہ ہے جسے قرآنِ پاک "قولِ معروف" کہتا ہے:

قول معروف ومغفرۃ خیر من صدقۃ یتبعها اذی..... (۲: ۲۶۳)

مناسب بات کہہ دینا اور درگذر سے کام لینا ایسے صدقے سے بہتر ہے جس کے بعد کوئی آزار ہو۔

گویا ہر کارِ خیر صدقہ ہے خواہ وہ قولی ہو یا فعلی یا فکری۔ ظاہر ہے کہ اس میں امیر و غریب کی کوئی تمیز نہیں۔ البتہ زکوٰۃ ایک ایسا صدقہ ہے جو غنی کے حصے میں آتا ہے۔ غنی دیتا ہے اور فقیر و مسکین لیتا ہے۔ دینے والے میں احساسِ بہتری اور لینے والے میں احساسِ کہتری کا پیدا ہونا ایک قدرتی بات ہے۔ حضورؐ نے ان دونوں باتوں کو یوں دور کر کے کمزور ذہنیت کو اخلاقی سہارا دیا ہے کہ:

ما الذی یعطی من سعۃ باعظم اجراً من الذی یقبل اذا کان محتاجا۔ (اوسط طبرانی بضعف عن انسؓ)

جو شخص ثروت و فراوانی کی حالت میں دیتا ہے وہ اس شخص سے زیادہ مستحق اجر نہیں جو احتیاج کی حالت میں اسے قبول کر لیتا ہے۔

اس روایت میں طبرانی کے نزدیک سنداً کچھ ضعف ہے لیکن مضمون میں بڑی صداقت ہے غنی کسی فقیر کو دے کر دراصل کوئی احسان نہیں کرتا بلکہ وہ فقیر کا ایک "حق" ہوتا ہے جو وہ نکالتا ہے۔ اور جو محتاج اسے قبول کرتا ہے وہ دراصل غنی کو حصولِ ثواب کا ایک موقع دے کر اس پر احسان کرتا ہے۔ ذرا غور کیجئے کہ صرف اتنی سی بات سے غریب کی ذہنیت میں کتنی برداشت آجاتی ہے اور ذہنی "اذی" کی ایک شکل یعنی شرمندگی سے کس طرح وہ بچ جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دینے والے میں اپنی برتری اور احسان جتلانے کا جو غلط جذبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ کس خوبی سے دور ہو جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ محتاج کا کچھ لینا بھی ایک صدقہ اور کارِ خیر ہے۔

غرض صدقہ کوئی ایسا فعل نہیں جو صرف اغنیاء کے لئے ہی مخصوص ہو۔ یہ غریب بھی کر سکتا ہے اور امیر بھی۔ فرق یہ ہے کہ غریب کا صدقہ اپنی ذات تک یا اپنے زیرِ کفالت افراد تک محدود ہوتا ہے اور امیر کی داد و دہش کا حلقہ وسیع تر ہوتا ہے۔ اس کے صدقے کے دو حصے ہوتے ہیں ایک تو وہ انفاق ہوتا ہے جو وہ فطرت یا قانونِ اخلاق و مکافات سے مجبور ہو کر کرتا ہے مثلاً والدین کی خدمت یا بال بچوں کی کفالت یا اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل۔ اور دوسرا انفاق وہ ہوتا ہے جو وہ ذوی القربیٰ، یتامیٰ، مساکین، مسافر، پڑوسی وغیرہ کی امداد کے لئے کرتا ہے یا کسی قومی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے۔

اس کے بھی دو حصے ہیں۔ ایک وہ حصۂ انفاق ہے جو اسے قانوناً کرنا پڑتا ہے۔ اسی کو زکوٰۃ کہتے ہیں۔ اس میں جتنی زیادہ خوش دلی اور اخلاص ہوگا اسی قدر زیادہ اجر و ثواب ہوگا۔ دوسرا وہ حصۂ انفاق ہے جو وہ قانون سے بالاتر ہو کر کرتا ہے۔ قانون اس سے اگر ڈھائی فی صد مانگتا ہے وہ اسے ادا کرنے کے بعد بھی اس سے بہت زیادہ اپنی خوشی سے مستحقین کو دے دیتا ہے۔ ایسے منفق کا اجر و ثواب بے حد وحساب ہے۔ کیونکہ قانونی زکوٰۃ کا مقصد بھی دراصل اسی نوع کا جذبۂ انفاق پیدا کرنا ہے۔ زکوٰۃ کی طرح یہ سعادت بھی صرف اغنیا کو ہی حاصل ہوسکتی ہے تاہم فقرا کو بھی اس میں یوں شریک کر لیا گیا ہے کہ اغنیاء یہ ثواب کچھ دے کر حاصل کرتے ہیں اور فقرا لے کر۔

مختصر یہ کہ حلال کمائی اور جائز یا ضروری خرچ سب کا سب صدقہ یعنی کارِ خیر ہے جو گھر سے شروع ہو کر باہر اپنا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔ اور اس میں امیر و غریب سب کے لئے یکساں مواقع ہیں۔ البتہ زکوٰۃ صرف اغنیا ہی ادا کر سکتے ہیں اور اغنیاء وہی ہوتے ہیں جو اپنے والدین، اولاد اور ازواج کی کفالت و خدمت کے پہلے ہی سے ذمے دار ہوتے ہیں اس لئے فاضل رقم کے اس حصۂ زکوٰۃ، کو ان پر خرچ کرنے کی ممانعت ہے۔ کیونکہ یہ خدمت و کفالت تو ہر ایک پر یوں ہی فرض ہے۔ اسی چیز کو فقہاء یوں لکھتے ہیں کہ اصول، فروع، ازواج وغیرہ پر زکوٰۃ حرام ہے۔ بات بالکل صحیح ہے۔ لیکن بعض تنگی کے حالات میں یہ توسع رکھا گیا ہے کہ صدقۂ زکوٰۃ کی رقم ان لوگوں کو بھی دی جا سکتی ہے۔ مثلاً حضرت بلال رضؓ حضورؐ سے عرض کرتے ہیں کہ:

....ان امرأتین بالباب تسئلانك اتجزئ الصدقۃ عنھما علی ازواجھما وعلی ایتام فی حجورھما؟	دو عورتیں دروازے پر کھڑی یہ مسئلہ دریافت کرتی ہیں کہ اگر شوہر یا سوتیلے فرزند کو صدقہ (زکوٰۃ) ادا کیا جائے تو وہ ادا ہو جائے گا؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا:

لھما اجران، اجر القرابۃ واجر الصدقۃ۔	انھیں دُھرا اجر ملے گا، ایک قرابت کا اور دوسرا صدقے کا۔

یہ سوال کرنے والی دو عورتیں تھیں جن میں ایک کوئی انصاریہ تھیں اور دوسری عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینب تھیں۔ اور ان ہی زینب سے یہ روایت بخاری، مسلم اور نسائی میں موجود ہے۔ روایت بہت طویل ہے۔ ہم نے صرف ضروری حصہ لیا ہے۔ یہاں لفظ صدقہ عام کارِ خیر کے معنوں میں نہیں ورنہ اس سوال کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ یہ صدقہ زکوٰۃ ہی کے معنوں میں معلوم ہوتا ہے۔ ہم یہ تو ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ شوہر یا سوتیلے فرزند کو زکوٰۃ دینا کوئی عام اصول ہے۔ لیکن خاص حالات میں اس توسع و تیسّر کو باقی رکھنا چاہئے۔

فقہائے کرام کافر کو زکوٰۃ دینا بھی ناجائز لکھتے ہیں لیکن ہم اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ سیدنا عمر فاروقؓ کے نزدیک انما الصدقٰت للفقراء والمساکین الخ میں فقرا سے اہلِ اسلام کے محتاج اور مساکین سے اہلِ کتاب کے

غرباء مراد ہیں۔

ان تمام احکام کو اور ان کے علاوہ جتنے اور مفصل احکامِ زکوٰۃ ہیں ان سب کو ملا کر آپ ان کی روح و مقصد تلاش کریں تو یہ نظر آئے گا کہ :

۱۔ اسلامی نظامِ معاش کی بنیاد لینے اور اندوختہ کرنے پر نہیں رکھی گئی ہے بلکہ دینے اور انفاق کرنے پر قائم کی گئی ہے۔ اسی لئے کسبِ حلال کے سوا جتنے طریقے انسانی اخلاق پر اثر انداز ہوسکتے ہیں وہ سب حرام کردئے گئے ہیں۔ ایک طرف سود اور دوسرے ناجائز طریقوں کو حرام کیا گیا اور دوسری جانب زکوٰۃ کو فرض کرکے زائد از فرض کی طرح انفاق کی ترغیب دی گئی ہے۔

۲۔ اندوختہ کرنے کی سخت مذمت کی گئی ہے کیونکہ یہ انفاق کی ضد ہے۔

۳۔ بخل کو سخت مذموم قرار دیا گیا ہے کیونکہ انفاق میں یہ بھی حارج ہوتا ہے۔

۴۔ ہر جائز خرچ کو انفاق فی سبیل اللہ کہا گیا ہے خواہ وہ اپنی ہی ذات پر کیوں نہ ہو۔

۵۔ انفاق کا جذبہ پیدا کرنے کے لئے ایسا تدریجی قدم اٹھایا گیا ہے جس کا آغاز نہایت سہل و میسر ہے اور رفتہ رفتہ یہ نظام انسان کو ایسی منزل کی طرف لے جاتا ہے جہاں وہ اپنی بنیادی ضروریات کے سوا کچھ بھی اپنے پاس نہ رکھے اور جو کچھ بھی فاضل ہو وہ ادھر لوٹا دے جہاں ضروریات سے کم ہو۔

۶۔ معاشرے یا حکومت کے ذمے یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ وہ امیروں سے لے کر غریبوں کی ضروریات پر صرف کرلے۔

۷۔ افرادِ معاشرہ کو یہ ترغیب دی گئی ہے کہ بطور خود بھی یہ نیکی کرتے رہیں۔

ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ دولت گردش میں رہے اور وہ چند افراد کی بجائے زیادہ سے زیادہ افراد کی ضروریات کو پورا کرتی رہے۔ اس مقصد کے لئے کیا طریقہ اختیار کیا جائے۔ قرآن پاک اس بارے میں خاموش ہے۔ احادیث نے اس کی تعیین کی ہے کہ اس کا یہ انتظام ہو کہ اتنے مال پر اتنا حصّہ لیا جائے۔

اس انتظام کو ابدی سمجھ لینا درست نہیں کیونکہ اس میں قومی خصوصیات و روایات، وقتی ضروریات، مکانی و زمانی رعائتیں وغیرہ سب کچھ موجود ہے اور یہ سب بدلتی رہنے والی اقدار ہیں۔ جب ان حالات میں تغیّر ہوگا تو اس نظام میں بھی فرق پیدا ہوگا۔ مالی نظام کی صرف شکلیں تبدیل ہونگی روح وہی باقی رہے گی۔ لازمی طور پر یہ نکتے ملحوظ رکھنے ہوں گے کہ :

۱۔ اس نظام میں زیادہ سے زیادہ تیسّر باقی رہے۔

۲۔ خوش دلی بھی زیادہ سے زیادہ قائم رہے۔

۳۔ جذبۂ انفاق کسی معیّن مقام پر آکر رک نہ جائے بلکہ اس میں تدریجی ترقی ہوتی رہے۔

۴۔ اصل منزل — انفاقِ عفو — کسی وقت نظروں سے اوجھل نہ رہے۔

۵۔ معاشی ہمواری میں حائل ہونے والے تمام موانع کو زیادہ سے زیادہ دور کیا جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔

ان تمام مقاصد و روح کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے معاشرے کو حق ہے کہ اپنے زمانی و مکانی ضروریات کے مطابق جس قسم کا مالی و معاشی نظام چاہے بنالے، مالِ زکوٰۃ کی تعیین، نصاب کا اندازہ، زکوٰۃ کی مقدار، مصارف میں ترمیم و اضافہ، وصولی و تقسیم کے طریقے وغیرہ یہ سارے جزئیات ایسے ہیں جن کو قرآن پاک نے معاشرے کے فہم و دیانت پر چھوڑ دیا ہے۔ مصالحِ انسانی کے تقاضوں کے مطابق ان سب جزئیات میں بہ ضرورت تغیر و تبدل ہو سکتا ہے، بلکہ زکوٰۃ مفروضہ کے علاوہ نئے ضرائب (ٹیکس) بھی لئے جا سکتے ہیں۔ حضورؐ کا ارشاد ہے کہ:

... ان فی المال حقا سوی الزکوٰۃ۔ (ترمذی) مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی کچھ حقوق ہیں۔

اس حق کو معاشرہ جب چاہے اور جس انداز سے چاہے استعمال کر سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے تو اس کا ارادہ بھی کیا تھا کہ معاشی ہمواری کے لئے اغنیا کا فاضل مال لے کر فقرائے مہاجرین پر تقسیم کر دیں لیکن غالباً یہ تجویز بروئے کار لانے کا موقع نہ پا سکے۔ ہمارے لئے موجودہ حالات و ضروریات کے مطابق تغیر و تبدل کا راستہ کھلا ہے۔

ڈاکٹر محمد احمد صدیقی

ابُوالعلاء المعرّی اور اُس کا فلسفہ

معری کا نسب عرب کے قبیلۂ تنوخ سے ملتا ہے۔ یہ لوگ یمن میں سد مآرب کے جاری ہونے کے بعد چھٹی صدی عیسوی کے درمیان میں ملک شام کی طرف ہجرت کر کے چلے آئے تھے۔ معری کا خاندان معرّہ میں بااقتدار اور دولتمند اور ذی علم اور صاحب حکومت تھا۔ معری کے دادا کا دادا معرہ اور اس کے بعد حمص کا قاضی ہُوا۔ پھر معری کے چچا محمد کو عہدۂ قضا سپرد ہُوا، پھر معری کے باپ عبداللہ (متوفی ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء) عہدۂ قضا پر فائز ہُوا۔ اسی طرح معری کی ماں کا خاندان بھی حلب میں جلیل القدر اور مشہور تھا۔ اس خاندان میں بھی بہت سے ذی وجاہت اور ذی علم لوگ مشہور ہوئے۔

معری ابوالعلاء احمد بن عبداللہ بن سلیمان بن محمد کی ولادت ۲۷ ربیع الاول ۳۶۳ھ بروز جمعہ ہوئی۔ معری صرف ساڑھے تین سال کا تھا کہ مرض چیچک میں وہ مبتلا ہوگیا جس سے اس کی بائیں آنکھ جاتی رہی اور داہنی آنکھ میں سفیدی پھیل گئی۔ نتیجہ یہ ہُوا کہ وہ پورے چھ سال کا بھی نہیں ہُوا تھا کہ بینائی سے بالکلیہ محروم ہوگیا۔

معری کا نشو و نما معرہ میں ہُوا اور وہیں اس نے اپنے باپ سے کسی قدر علم ادب و لغت کی تعلیم پائی۔ اور یحییٰ بن مسعر سے کچھ علم حدیث حاصل کیا۔ معری چودہ سال کا تھا کہ اس کے باپ کی وفات ہوگئی مگر معری برابر طلبِ علم میں مشغول رہا معرہ میں بھی اور دوسرے علمی مقامات مثلاً انطاکیہ، لاذقیہ اور طرابلس اور حلب میں بھی۔ وہ بیس سال کی عمر میں ۳۸۴ھ (۹۹۴ء) میں حلب سے معری واپس آیا۔ وہاں وہ بطور خود مطالعہ علوم میں مشغول رہنے لگا، اور شعر گوئی کو کمائی کا ذریعہ بنایا۔ اس طریقہ سے اس نے کافی مال حاصل کیا۔ مگر پھر اس نے کمائی کے اس طریقہ کو ناپسند کیا اور اس سے متنفر ہوگیا۔ اب اس نے اپنے شعر کو محدود کر دیا اپنے ادیب بھائیوں اور دوستوں کے خطوط میں یا بعض اقارب کی مرثیہ گوئی میں یا وجدانیاتِ محضہ کے ظاہر کرنے میں۔ معرہ میں ابوالعلاء کی زندگی کوئی راحت و آسائش کی زندگی نہ تھی۔ ایک وقف ضرور اس کے پاس تھا۔ جس سے تیس دینار سالانہ اس کو مل جاتے تھے۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس وقف کو حلب کے حاکم نے اس سے ضبط کر لیا۔ اس وجہ سے ابوالعلاء ۳۹۹ھ کے تین ماہ گزر جانے پر بغداد پہنچا۔ باوجودیکہ اس زمانے میں معرہ سے بغداد تک سفر کرنے میں عام طور پر ایک ماہ کا زمانہ لگتا تھا۔

خود معری کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغداد میں مستقل اقامت کا اس کا ارادہ تھا۔ وہ اپنے ایک رسالہ میں کہتا ہے کہ "میں قسم کھاتا ہوں کہ نہ میں نے مال کثیر حاصل کرنے کے لئے سفر کیا نہ زیادہ لوگوں سے ملاقات کے لئے۔ بلکہ میں نے

دارالعلم میں اقامت کو ترجیح دیا تو میں نے بہترین مقام کو پا لیا جس میں زمانہ نے مجھے ٹھہرنے کا موقع نہ دیا۔"

اس میں شک نہیں ہے کہ ابو العلاء سے پہلے اس کی شہرت معرہ سے بغداد پہنچ چکی تھی۔ اس کے بغداد پہنچنے پر اس کی بڑی عزت وقدر ہوئی۔ اس کی زیرکی اور وسعتِ علم کا سکہ لوگوں کے قلوب میں بیٹھ گیا۔ اس کے گرد طلباء کا ہجوم رہتا تھا۔ جو اس کے علم وفضل وادب سے استفادہ کرتے تھے۔ اس کی ہم نشینی کو علماء وفضلاء غنیمت جانتے تھے۔ لیکن اس کو ایک ایسی مصیبت پیش آئی جس نے اس کو بغداد چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ واقعہ یہ ہوا کہ شریف رضی نقیب الطالبین کے بھائی شریف مرتضیٰ کے سامنے ایک دن متنبی شاعرِ مشہور کا ذکر ہوا۔ چونکہ شریف مرتضیٰ متنبی کا مخالف تھا، اس نے متنبی کی برائی کی اور اس کے عیوب ونقائص ظاہر کرنے لگا۔ لیکن ابو العلاء متنبی کا طرفدار تھا اور اس کو شعرائے متاخرین میں سب سے بلند پایہ سمجھتا تھا۔ اس سے رہا نہ گیا اور اس نے مرتضیٰ کو مخاطب کر کے کہا کہ اگر متنبی کا صرف یہ قول ہوتا "لک یا منازل فی القلوب منازل" تو بھی اس کی فضیلت کے ثبوت کے لئے کافی ہوتا۔ یہ سن کر مرتضیٰ کی آتشِ غضب بھڑک اٹھی، حکم دیا تو خدام نے اس کی ٹانگ پکڑ کر گھسیٹا اور مجلس سے باہر نکال دیا۔ پھر مرتضیٰ نے حاضرینِ مجلس سے کہا کہ کیا تم لوگ جانتے ہو کہ اس اندھے کا متنبی کے اس قصیدہ کے ذکر سے کیا مقصود تھا۔ حالانکہ ابو الطیب متنبی کے اشعار اس سے بہتر موجود ہیں۔

اس نے متنبی کے اس قول کو جو کہ اس قصیدہ میں ہے قصد کیا تھا:

واذا اتتك مذمتي من ناقص
فهي الشهادة لي بأني كامل

اس حادثہ کے ساتھ دوسرے ایسے اسباب بھی پائے گئے جو بغداد چھوڑنے کے موجب بنے۔ مثلاً بغداد میں احوالِ سیاسیہ واجتماعیہ کی خرابی اور معری کی ماں کے سخت بیمار ہونے کی خبر معلوم ہونا اور حاسد دشمنوں کا معری کی ایذا رسانی کے درپئے ہو جانا۔ ان وجوہ سے مجبوراً معری کو بغداد سے الگ ہونا پڑا۔ حالانکہ بغداد میں اس نے فوائد حاصل کئے تھے۔ وہاں کے علماء فضلاء سے علوم حاصل کئے۔ ہندوستانی وفارسی مذاہب کے کچھ معتقدات معلوم کئے، متفرق افراد سے بھی اور منظم جماعتوں سے بھی۔ مثلاً جماعت اخوان الصفا سے اور ان مجالس سے جو بغداد میں منعقد ہوتی تھیں جن میں ادباء وعلماء وفقہا شریک ہوتے تھے، اور اپنے خیالات وآرا ظاہر کرتے تھے۔

معری نے بغداد سے رمضان ۴۰۰ھ کے عشرہ اخیرہ میں معرہ جانے کے لئے کوچ کیا۔ راستہ ہی میں اسے ماں کی موت کی دردناک خبر معلوم ہوئی جس سے اس کے دل کو سخت صدمہ پہنچا اور اسی وقت سے اسے دنیا سے سخت نفرت پیدا ہو گئی۔ جب معرہ پہنچا تو وہاں کی حالت بہت خراب پائی اور باوجودیکہ اسے بغداد میں سخت صعوبتوں کا سامنا ہوا تھا مگر معرہ کی بدحالی محسوس کر کے اسے بغداد سے چلے آنے پر افسوس ہوا۔ اسی امر کے متعلق معری کہتا ہے:

یا لھف نفسی علی انی رجعت الے
ھذا البلاد وقد فارقت بغدادا

"مجھے افسوس ہے کہ میں ان بستیوں کی طرف بغداد چھوڑ کر واپس آیا۔"

اذا رایت امور الا توافقنی
قلت الایاب الے الاوطان اذی ذا

"جب ناموافق امور کو میں دیکھتا ہوں تو کہتا ہوں کہ وطن میں واپسی سے یہ باتیں پیش آئیں۔"

جب وہ معرہ پہنچا تو ۴۰۰ھ سے وہ اپنے گھر میں گوشہ نشین ہوگیا اور صرف درس و تدریس سے تعلق رکھا۔ اس نے گوشت کھانا اور ہر اس چیز کو کھانا چھوڑ دیا جو حیوانات سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً دودھ، انڈا اور شہد۔ اور اس نے حسب بیان اکثر مورخین اپنا نام "رہین المجلسین" رکھا۔ مجلسین سے اس کی مراد گھر اور نابینا ہونا ہے۔ لیکن درحقیقت وہ مجالس ثلثہ کا رہین تھا۔ اس کا قول ہے:

ارانی فی الثلاثۃ من سجونی
فلا تسأل عن النبأ النبیث

"میرا برا حال نہ پوچھو، میں اپنے کو تین قیدخانوں میں پاتا ہوں۔"

لفقدی ناظری و لزوم بیتی
وکون النفس فی الجسد الخبیث

بینائی کا گم ہونا۔ اور خانہ نشینی کا لازم ہونا۔ اور نفس خبیث کا بدن میں ہونا۔

معری کی زندگی کا نصف ثانی معرہ میں اللہ تعالےٰ کی تسبیح و تحمید میں اور تالیف و تدریس میں گزرا۔ اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس کے اور نصر بن ابی عمران، داعی فاطمی بمقام مصر کے درمیان حیوان کے گوشت وغیرہ کے ترک کے بارے میں خط و کتابت ہوئی۔ یہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ معری نے گوشت کھانا اور جانوروں سے جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں مثلاً دودھ، انڈا اور شہد کھانا بالکل ترک کر دیا تھا۔

داعی فاطمی مذکور معری سے اس کے متعلق صاف اور صریح جواب کا مطالبہ کرتا تھا۔ لیکن معری گول مول جواب دیتا تھا۔ کبھی اپنی محتاجی کا عذر پیش کرتا۔ کبھی حیوانات پر رحم کرنے کو وجہ بتاتا۔ کبھی اس کے متعلق حکما و متقدمین کے طریقے کے پسندیدہ ہونے کو وجہ ٹھہراتا۔ معری پست قامت، نحیف الجثہ، کمزور جسم کا تھا۔ چیچک کی وجہ سے چہرہ بدنما ہو گیا تھا۔ وہ آخر عمر میں اپاہج ہو کر بیٹھ گیا تھا۔ مرض الموت میں وہ تین دن بیمار رہا۔ اور بمقام معرہ ربیع الاول ۴۴۹ھ کے نصف اوّل میں جمعہ کے دن اس نے عالم فانی سے رحلت کی۔ اس کے جنازہ کے ساتھ اجتماع کثیر تھا۔ کہا جاتا ہے

کہ دو سو تو صرف حفاظ قرآن کریم اس کی قبر پر حاضر ہوئے اور اڑتالیس شاعروں نے اس کا مرثیہ کہا۔

ابو العلاء المعری کے زمانے میں مشرق و مغرب کی حالت

صلیبی لڑائیوں کے چھڑنے سے سوا سو سال پہلے معری کی ولادت ہوئی اور چالیس سال پہلے وفات ہوئی۔ یہ وہ زمانہ تھا جس میں سیاسی و اجتماعی اضطراب، مشرق و مغرب دونوں میں پھیلا ہوا تھا۔ اس کا اثر معری کے کلام میں صاف طور پر پایا جاتا ہے خلیفۃ الطائع (۳۶۳ - ۳۸۱ھ)، کے زمانے میں آل بویہ کو بڑی قوت حاصل ہوئی اور عضد الدولہ بویہی بغداد پہنچا۔ بویہیوں نے الطائع کو گرفتار کر کے اس کی جگہ القادر کو خلیفہ بنایا۔ اس کی خلافت اکتالیس سال رہی۔ پھر القائم خلیفہ ہوا۔ وہ پینتالیس سال ۴۶۷ھ تک خلیفہ رہا۔ اس زمانے میں درحقیقت اقتدار بنی بویہ کو حاصل تھا خلفاء کا معزول کرنا اور مقرر کرنا انھیں کے ہاتھ میں تھا۔ وہ اپنے دارالحکومت شیراز سے خلافت بغداد کا انتظام کرتے تھے۔ لیکن خلافت کا لقب اور اس کے رسوم اُنہوں نے بغداد کے کمزور خلفاء کے لئے چھوڑ رکھا تھا۔ انھوں نے اپنے لئے ایسے جدید القاب تجویز کئے جن سے ان کی قوت و شوکت پر زیادہ دلالت پائی جاتی تھی۔ جب معز الدولہ احمد بن بویہ کا تسلط بغداد پر جمادی الاولیٰ ۳۳۴ھ میں ہوا تو خلیفۃ المستکفی اس امر پر مجبور ہوا کہ وہ معز الدولہ کا استقبال کرے اور اس کو امیر الامراء کا لقب عطا کرے۔ معز الدولہ کے بھائی عضد الدولہ کا تو شہنشاہ نام ہوا اور وہ خلافت کے جمیع امتیازات سے بہرہ مند ہوا۔ صرف خلافت کا لقب خلفاء کے لئے مخصوص رہا۔ بویہیوں کا زمانہ اضطراب سیاسی اور فتن دینیہ کے لحاظ سے خصوصاً عراق میں بدترین زمانہ تھا۔ لیکن شان و شوکت، آبادی اور علم و ادب کی ترقی کے لئے مناسب تھا۔

اسی زمانے میں جماعت اخوان الصفاء کا ظہور ہوا۔ مگر معری کی وفات سے دو سال پہلے دولت بویہیہ کا زوال ہوگیا۔ اسکی صورت یہ ہوئی کہ جب بساسیری کے فتنے سے خلیفۃ القائم بامر اللہ بہت عاجز و پریشان ہوگیا (بساسیری بویہی لشکر کا ایک امیر تھا)، تو اس نے سلجوقیوں کے سردار طغرل بک سے مدد طلب کی۔ طغرل بک نے بغداد پہنچ کر بساسیری کو اور اس کے تابعین کو بغداد سے نکال باہر کیا۔ اب طغرل بک کا اقتدار بغداد میں قائم ہوگیا اور منبروں پر اس کے نام کا خطبہ پڑھا گیا (۴۴۶ھ)۔ دولت سامانیہ بخارہ اور ماوراء النہر (جیحون) میں اشاعت اسلام اور نشر علوم میں مشغول تھی۔ ان کے یہاں دو ماہر فلسفی طبیب آئے — محمد بن زکریا رازی اور الشیخ الرئیس ابن سینا۔ انھیں کے دورِ حکومت میں تاریخ طبری کے ایک حصّہ کا فارسی میں ترجمہ ہوا۔ اور غزنہ (افغان) میں دولتِ غزنویہ قائم ہوئی۔ سلطان محمود غزنوی (۳۸۸ تا ۴۲۱ھ - ۹۹۹ تا ۱۰۳۰ء) کو ہندوستان میں فتوحات عظیمہ حاصل ہوئیں۔ علم و ادب کی طرف اس کی توجہ بہت تھی۔ اس کے یہاں ماہر ریاضی ابوریحان بیرونی اور مشہور فارسی شاعر ابوالقاسم فردوسی عظیم الشان ہستیاں تھیں۔

اندلس کی بہار کا زمانہ ختم ہو چکا تھا۔ بادِ سموم اس کی سرسبزی کو فنا کر رہی تھی۔ حکم بن عبدالرحمٰن الناصر (۳۶۶ھ) کی وفات کے بعد طوائف الملوکی شروع ہوگئی۔ فتنوں نے سر اٹھایا۔ چھوٹے چھوٹے سردار تھوڑی تھوڑی زمین میں

اپنی مستقل حکومت قائم کرنا چاہتے اور اس کے لئے ان فرنگی حکام سے اکثر مدد طلب کرتے جو اندلس سے عربوں کے نکال دینے کے لئے جو کچھ ان کے امکان میں ہوتا وہ سب کرنے کے لئے آمادہ رہتے تھے۔

جوہر صقلی نے مصر کو فتح کرکے فاطمیین کی حکومت قائم کی۔ پھر وہ حکومت محیط اٹلانٹک سے بحر احمر تک پھر حجاز اور سوریہ اور موصل تک وسیع ہوگئی۔ معری نے چار خلفاء فاطمیین کا زمانہ پایا۔

ابو منصور نزار العزیز (۳۶۵ تا ۳۸۶ھ - ۹۷۵ و تا ۹۹۶ء) یہ مصر میں پہلا فاطمی خلیفہ ہے۔ (۲) حاکم بامر اللہ (۳) الظاہر (۴) المستنصر (۴۲۷-۴۸۷ھ) حاکم کے زمانے میں سوریہ میں مذہب دروزی پھیلا۔ حاکم بامر اللہ نے ۳۹۲ھ میں دار الحکمۃ مذہب فاطمی کی تعلیم و نشر کے لئے مصر میں قائم کیا۔

اس زمانے میں یورپ میں بھی فتنہ و اضطراب کچھ کم نہ تھا۔ اگر معری نے چار خلفاء قاہرہ کا زمانہ دیکھا۔ تو اس نے روما کے بائیس پوپوں کا زمانہ بھی پایا۔ انگلستان، ڈنمارک، فرانس، اٹلی وغیرہ ممالک یورپ میں جنگ کے شعلے بھڑک رہے تھے۔ مذہبی اور سیاسی جماعتوں میں جھگڑے ہوتے رہتے تھے۔

سوریہ ابو العلاء المعری کا وطن بھی اضطراب سے خالی نہ تھا۔ پہلے شمالی سوریہ کے ایک حصے میں حمدانیوں کی حکومت تھی۔ پھر حکومت مرداسیہ قائم ہوئی۔ یہ حکومت عربی بدوی تھی۔ گو اس کے پہلے بادشاہ اسد الدولہ ابو علی صالح بن مرداس (ت۔ ۴۲۰ھ) کے نزدیک معری کی بڑی قدر تھی۔ مگر معری اس سے خوش نہیں تھا۔ اس کی وجہ آئندہ معلوم ہوگی۔

معری کے عناصر شخصیہ اور خصائص فنیہ

معری ایسے شخص میں عناصر شخصیہ کا اثر عظیم اس کی تفکیر اور آرا کی بنا میں ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عنصر شخصی بعض لوگوں میں قوی اور بعض لوگوں میں ضعیف ہوتا ہے۔ ہمارے شاعر ابو العلاء میں یہ چیز نہایت قوی اور بخوبی ظاہر ہے۔ یہ معلوم ہے کہ معری پر طرح طرح کی مصیبتیں بچپن سے لے کر آخر عمر تک آتی رہیں۔ اس کی بینائی جاتی رہی۔ وہ جسم کا دبلا پتلا اور کمزور تھا۔ اس کو ماں باپ کی موت کا صدمہ پہنچا۔ گو ماں کی موت کوئی انوکھی چیز نہیں ہے۔ مگر ایک اندھے اور کمزور شخص کے لئے جس کو عمر بھر بیوی بچوں سے بھی محرومی رہی یہ حادثہ سخت حوصلہ شکن تھا۔ پھر ایسے شخص کے لئے جیسا مالدار ہونا چاہیئے وہ ویسا مالدار کبھی نہیں ہوا۔ ہمیشہ مال کی کمی رہی۔ ایسی پریشانیوں کی حالت میں اگر تمہیں معری کی لزومیات میں پریشانی اور ناگواری اور بدقسمتی کا گلہ اور تلخ کامی و نامرادی کا بیان اور زمانے کا شکوہ نظر آئے تو کیا عجیب ہے اور یہ بھی کوئی نئی بات نہ سمجھی جائیگی کہ معری ہر طرف سے رُخ پھیر کر نقد و تہکم میں لگ جائے اور اصلاح اجتماعی کی کوئی صورت نہ تلاش کرے۔ بلکہ اس کے برعکس ہر ممکن اصلاح سے ہاتھ جھاڑ کر الگ ہو جائے۔ اور اصلاح کے قصد کرنے والوں کی طرف قصور و ضلال کی نسبت کرے۔

۱۔ نابینا ہونا اس کے لئے جانگداز صدمہ تھا۔ کیوں نہ ہوتا؟ اندھے کے لئے دنیا تاریک ہو جاتی ہے۔ حوائج ضروریہ

میں دشواری ہوتی ہے۔ قدم قدم پر ٹھوکر کھاتا ہے۔ لوگوں کی نظر میں ذلیل ہوتا ہے۔ گو معری اپنی عالی ہمتی سے کہتا ہے:
"میں نابینا ہونے پر اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں۔ جس طرح اور لوگ بینا ہونے پر اس کا شکر ادا کرتے ہیں"
ہو سکتا ہے کہ معری کا یہ قول اور اسی طرح اس کے پیش رو اندھے شاعر بشار بن برد کا اسی قسم کا قول محض تکلف بہادری ظاہر کرنے کے لئے ہو۔ اسی وجہ سے معری کبھی کبھی اس تجلد کے خلاف نابینائی کی شکایت پریشان قلبی کی وجہ سے اپنے اشعار میں کر ڈالتا ہے۔ مثلاً:

ومالی طرف السیر والسری
لانی ضریر لا تضئ لی الطریق
ارانی فی الثلاثۃ من سجونی
فلا تسأل عن النبأ النبیث
لفقدی ناظری ولزوم بیتی
وکون النفس فی الجسد الخبیث

ب۔ معری نابینائی کے باوجود جسم کا کمزور اور لاغر تھا۔ ان باتوں سے معری کی دنیا سے بے رغبتی، لوگوں سے کنارہ کشی اور شادی بیاہ سے اجتناب کی وجہ سمجھی جا سکتی ہے۔

ج۔ معری کے والد کے خاندان کا معرہ میں اور اس کی والدہ کے خاندان کا حلب میں معزز با اقتدار اور دولتمند ہونا پہلے مذکور ہو چکا ہے لیکن خود معری محتاج اور قلیل المال تھا۔ مگر بعض مورخین کی یہ تصریح کہ معری محتاجوں اور پناہ گزینوں کی بہت مدد کرتا تھا، اس کی قلتِ مال کے منافی ہے۔ بعض علماء نے جواب دیا ہے کہ معری بغداد سے معرہ واپس آیا اور اس کے ماننے والے بہت ہو گئے تو وہ خوش حال ہو گیا۔ لیکن لزومیات کے مطالعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معری بغداد سے واپسی کے بعد بھی مدت مدید تک تنگدستی میں مبتلا رہا۔ مثلاً یہ شعر:

سوّلت لی نفسی دھیہا
تِ لقد خاب ذالک التسویل

"میرے نفس نے مجھے بہکایا اور وہ بہکانا کامیاب نہیں ہوا۔"

واتھامی یالمال کلف ان یط
لب منی ما یقتضی التمویل

"مال کا الزام لگانے سے مجھے یہ تکلیف ہوئی کہ مجھ سے وہ چیز طلب کی جائے جو مالداری کو چاہتی ہے۔"
پھر کہا:

و یقول الغواۃ: خوّلک اللہ
وکذبتم لغیر التخویل

"کج رو لوگوں کا کہنا ہے کہ خدا نے تجھے مالدار بنایا ہے، بغیر مالداری کے تم لوگ جھوٹ بولتے ہو۔"

اسی طرح ان خطوط سے جو معری کے اور داعی فاطمی کے درمیان آتے جاتے رہے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شاعر اپنی محتاجی کی شکایت زندگی کے آخر ایام تک کرتا رہا۔ اور باوجود اس کے حسب تصریح مورخین وہ ہمیشہ سائلین و محتاجین پر مال خرچ کرتا رہا۔ اس لئے میں تو یہی سمجھتا ہوں کہ اس کا فقر اضافی تھا یعنی اس کے پاس کچھ مال رہتا تھا۔ اور اسی میں سے وہ غربا کی مدد کیا کرتا تھا۔

د۔ دولت حمدانیہ کے ضعیف ہونے پر شمالی سوریہ میں جنگ کی وجہ سے ایسا سیاسی اضطراب ظاہر ہوا کہ معرہ میں بھی اس کا اثر محسوس ہوا۔ اور پریشانیوں میں سب رہنے والے مبتلا ہو گئے۔ ابوالعلا بھی ان میں تھا۔

ھ۔ باوجود معری کے عظیم القدر ہونے کے اس کو نابینا ہونے کی وجہ سے معرہ میں بھی اور بغداد میں بھی کئی دفعہ ذلت و مصیبت سے سابقہ پڑا۔ مثلاً ایک دفعہ شریف مرتضےٰ کی مجلس میں وہ گیا۔ کسی شخص کو اس کا دھکا لگا تو وہ شخص کہہ اٹھا کہ "یہ کتا کون ہے"

ایک دن معری نے عالم نحوی ابوالحسن الربعی کی مجلس میں جانے کا ارادہ کیا جب اس نے اندر جانے کی اجازت طلب کی تو ابوالحسن نے کہا "اصطبل اندر آجائے" واضح ہو کہ اہل شام کی بولی میں اصطبل اندھے کو کہتے ہیں۔ یہ بات بھی ہے کہ معری کے علم و فضل کے درجے کی بلندی کی وجہ سے اس کے بہت سے حساد و اعدا پیدا ہو گئے تھے جنھوں نے کبھی اس کو زندیق کہا کبھی ملحد ہونے کا حکم لگایا۔ چونکہ وہ حکام دولت اور علماء مذہب اور عامۃ الناس پر بے لاگ تنقید کرتا تھا اس لئے اس کے لئے ایک نئی آفت کا ظہور عجیب چیز نہیں۔ گو صراحتہً اس کو ایذا نہیں پہنچائی گئی۔ یہ تو عناصر سلبیہ ہیں جن سے ابوالعلار کی حکمت جاگزیں ہوئی۔ اب ہم ان عناصر ایجابیہ کا ذکر کرتے ہیں جن کی بدولت اس حکمت کو فروغ ہوا۔

ا۔ اس کا غیر معمولی حافظہ۔ نہ تو تاریخ عرب میں اور نہ میرے علم میں تاریخ غیر عرب میں بھی کوئی شخص ایسا ہے جو قوت حافظہ میں معری کا مثل ہو۔ لوگ تو اس کے متعلق ایسے عجیب و غریب امور بیان کرتے ہیں جو بالکل گپ معلوم ہوتے ہیں۔ بہرحال ہمیں تو یہ بیان کرنا ہے کہ معری نے اس زبردست حافظہ کی بدولت لغت عربیہ کا بہت بڑا حصّہ اپنے قابو میں کر لیا اور اس کو اس نے اپنے اسجاع و قوافی اور خطوط و اشعار و رسائل میں استعمال کیا علاوہ اس کے وہ اس پر بھی قادر ہوا کہ وہ بکثرت اخبار واشعار اور معارف کو محفوظ کرے اور ان کو اپنی کتابوں میں درج کرے یا ان پر اپنی رائے کو مبنی کرے۔

ب۔ اسکی تحلیل عقلی کی قوت۔ معری کا حافظہ صرف حفظ کا کام نہیں کرتا تھا۔ بلکہ اس میں نقد کی قوت بھی بہت

تھی۔ وہ اپنی محفوظات میں توازن کی قوت بھی رکھتا تھا۔ قوت وضعف کے موضوع کو دیکھتا تھا۔ یہاں تک کہ جو اپنے والدین اور اساتذہ سے کسی زمانے میں حاصل کیا تھا۔ یا جو اتفاقاً اس کے ذہن میں آجاتا یا جسے وہ خود خیال کرکے ذہن میں قائم کرتا۔ ان سب میں توازن کرسکتا تھا اور قوت وضعف کو سمجھ سکتا تھا۔ تحلیل عقلی کی قوت معری کی ایک امتیازی خصوصیت تھی۔

ج۔ اس کی جرأت۔ معری اپنی رائے کے ظاہر کرنے میں جری تھا خصوصاً الزومیات میں تو بعض لوگوں کی اہانت اور بعض معتقدات پر تہکم تک کی نوبت پہنچ جاتی ہے۔ اور وہ ان چیزوں میں شدّت اور نحاوزکو زحل باتیں نہیں سمجھتا تھا۔ وہ باوجود اس کے تقیہ فکر یہ کی طرف بسا اوقات مائل ہوگیا۔ اور اپنی بعض آراء کو ظاہر نہیں کیا۔

د۔ اس کی غیرت۔ معری بہت باغیرت اور ارادہ کا پکا تھا۔ اپنے نفس کو بے عزتی اور ذلّت سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا تھا۔ اس نے کبھی کسی کے عطیہ کو قبول نہیں کیا۔ (سوا اس مال کے جسے اس نے ابتداء حال میں شعر گوئی سے کمایا جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے) جس امر کو اس نے حق سمجھا اس میں پختہ رہا۔ مثلاً عقل کا تابع ہونا۔ عادتاً لوگ جن چیزوں کے سامنے مذہبی لوگوں کے اثر سے یا سوسائٹی یا حکومت کے دباؤ سے جھک جاتے ہیں۔ اس کو ان چیزوں کے قبول کرنے سے انکار تھا۔

ہ۔ اس کے علوم۔ شروع میں بیس سال کی عمر تک تو اس نے وہ علوم حاصل کئے جنھیں اس نے اپنے باپ سے اور اپنے استادوں سے سیکھا تھا۔ وہ لغت اور ادب اور نفقہ کے علوم تھے۔ اس کے بعد اس نے بطور خود وہ علوم حاصل کئے جو اس کے زمانے میں رائج تھے۔ اس نے مذاہب اسلامیہ اور غیر اسلامیہ کے اور علم کلام کے معتقدات و دلائل سے واقفیت پیدا کی اور ان علوم عقلیہ سے بھی جو اس کے زمانے میں عربی زبان میں منتقل ہوچکے تھے۔ بعض لوگوں کا یہ قول بالکل غلط ہے کہ معری نے بعض علوم ایک مسیحی راہب سے مقام لاذقیہ میں سیکھے تھے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معری زندیق تھا یا متقی بعض لوگ اسے زندیق سمجھتے ہیں۔ زندقہ ہے انسان کا فروضِ دینیہ سے استہزا اور ان کے ترک کو پسند کرنا۔ اس میں شک نہیں کہ معری نے فروضِ شکلیہ خواہ وہ اسلام سے وابستہ ہوں یا دوسرے دینوں سے سختی سے مقابلہ کیا ہے۔ جب یہ بات ہے تو زندقہ کے علاوہ یا اس سے بھی سخت کوئی صفت اس کی طرف منسوب ہونی چاہیئے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اسے کافر یا ملحد قرار دیا ہے۔ اس امر کے تصفیہ کے لئے ہمیں یہ غور کرنا چاہیئے کہ اس کا تقوےٰ کس درجہ کا تھا۔ اور وہ اپنے دینی فرائض کے ادا کرنے میں کیا نظریہ رکھتا تھا۔ نظر غائر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیشک معری میں دینی خشوع وخضوع پورے طور پر پایا جاتا تھا۔ ملاحظہ ہو اس کا کلام:

ردد ت الی ملیك الناس امری
فلم اسأل متی یقع الکسوف

میں نے اپنے امر کو اللہ کے سپرد کر دیا، میں نے یہ سوال نہیں کیا کہ کب گرہن واقع ہوگا۔

فکم سلم الجہول من المنایا
دعوجل بالحمام الفیلسوف

بہت سے نادان (جلد آنے والی) موت سے بچ جاتے ہیں اور فلسفی کو جلد موت آجاتی ہے۔

رب اکفنی حسرۃ الندامۃ فی اللہ
عقبیٰ فانی محالف الندام

اے میرے پروردگار پشیمانی کی حسرت کو آخرت میں میرے لئے کافی بنا دے میں ہمیشہ پشیمان رہتا ہوں۔

معری نماز کا پابند تھا۔ ہاں اس پر نماز جمعہ میں حاضر نہ ہونے کا الزام لگایا جاتا ہے۔ معری کا یہ قصور قابل عفو ہے۔ اس لئے کہ اندھے آدمی کے لئے جبکہ مسجد جامع میں اس کے لئے آنا مشکل ہو صحیح عذر ہے۔ معری کہتا ہے:

الحمد للہ قد اصبحت فی دعۃ
ارضی القلیل ولا اهتم بالقوت

خدا کا شکر ہے کہ میں آرام میں ہوں، تھوڑے مال پر قانع ہوں، روزی کے لئے فکر نہیں کرتا۔

ومشاھدٌ خالقی ان الصلوٰۃ لہ
اجلّ عندی من دری ویاقوتی

میرا پیدا کرنے والا شاہد ہے کہ اس کے لئے نماز پڑھنا میرے لئے موتی اور یاقوت سے زیادہ قیمتی ہے۔

یقولون: ھل تشھد الجمیع التی
رجونا بھا عفوا من اللہ او قربا

لوگ کہتے ہیں کہ تو جمعہ کی نماز میں کیوں نہیں آتا جس سے کہ ہمیں اللہ سے معافی اور قرب کی امید ہے۔

وھل لی خیرٌ فی الحضور وانما
ازاحم من اخیارھم ابلا جربا

(میں کہتا ہوں کہ جمعہ میں میرے حاضر ہونے سے کیا فائدہ ہے جبکہ میں اچھے لوگوں میں ایک خارشتی اونٹ (اپنے کو بھڑا دوں)۔

اور معری رمضان میں روزہ بھی رکھتا تھا کیونکہ معری کے زیادہ ایام بحالت صیام گذرتے۔ معری کا قول ہے:

اتیتش بافطار وصوم ویقظۃ
ولوم فلا صوما حملت ولا فطرا

میں زندگی بسر کرتا ہوں، افطار اور صوم اور بیداری اور سونے کے ساتھ۔ پس روزہ ہی تعریف کے قابل رکھتا ہوں، نہ افطار ہی خوبی کے ساتھ کرتا ہوں۔

معری جس طرح جمعہ و جماعت کی حاضری سے معذور تھا، اسی طرح حج نہ کرنے میں بھی مجبور تھا۔ کیونکہ وہ بوجہ عدم استطاعت مالی و جسمانی کے اس سے عاجز تھا۔ اس لئے حج اس پر فرض نہ تھا۔ وہ کہتا ہے:

ولم اقض فرضاً فی منی وبلادها
وکم عاجز قد زارها متنفلا

میں نے فریضہ حج منیٰ میں اور اس کی بستیوں میں ادا نہ کیا، حالانکہ بہت سے عاجزوں نے بھی نفل حج ادا کیا

معری پر زکوٰۃ بھی فرض نہ تھی اس لئے کہ وہ مالک نصاب نہ تھا مگر وہ صدقہ نافلہ حتی الامکان اصحاب حاجت پر کیا کرتا تھا۔ رہا ارتکاب معاصی، تو ظاہر یہی ہے کہ وہ معاصی سے احتراز کرتا تھا۔ وہ شراب نہیں پیتا تھا۔ عورتوں سے اس نے حلال طریقہ پر بھی تعلق نہیں رکھا، حرام کا تو کیا ذکر۔ اپنی زندگی میں اس نے کسی کو ضرر نہیں پہنچایا۔ ہاں دوسروں سے وہ ضرر برداشت کر لیتا تھا۔ اپنی جان اور مال سے مخلوق کے ساتھ اچھا سلوک کرتا تھا۔ دنیوی تلوث سے وہ متنفر تھا۔ ان سب امور مذکورہ پر اس کے لزومیات سے بکثرت شواہد مل سکتے ہیں۔

ان امور پر نظر کر کے بعض لوگ کہتے ہیں کہ ابو العلاء المعری متقی تھا۔ واللہ اعلم

معری کے خصائص عامہ

اس کے خصائص عامہ اس کے کثرت معلومات اور عظیم علم و ذکا کی وجہ سے بہت ہیں۔ مثلاً:

۱۔ لغت پر قدرت۔ یہ اس کی خصوصیت ان بے شمار مفردات میں ظاہر ہوتی ہے جنہیں وہ اپنے کلام میں استعمال کرتا ہے اور الفاظ غریبہ اور صیغ نادرہ میں اور ان الفاظ فنیہ میں ظاہر ہوتی ہے جنھیں وہ اپنے اشعار میں مناسب مواقع میں رکھتا ہے۔ مثلاً اسمائے حیوانات و نباتات اور فلکیات کے اسماء اور الفاظ جغرافیہ مثلاً اسماء اماکن و قبائل اور کنیتیں اور اشخاص کے نام اور بعض عجمی الفاظ علم ہوں یا غیر علم۔ اس کا قول ہے:

کلملیك المذکرات عبید
وکذاك المونثات اماء

سب مرد اللہ کے بندے اور عورتیں لونڈیاں ہیں۔

فالهلال المنيف والبدر والفر
قد والصبح والثرى والماء

(اللہ ہی کے ہیں) ہلال بلند اور بدر اور فرقد (نام ستارہ) اور صبح اور مٹی اور پانی۔

والثریا والشمس والنار والنثرۃ والارض والضحیٰ والسماء

اور ثریا اور آفتاب اور آگ اور نثرہ (نام ستارہ) اور زمین اور چاشت کا وقت اور آسمان۔

۲۔ **فنونِ بلاغت میں اس کا تصرف**۔ معری صناعاتِ لفظیہ طباق اور توریہ وتسجیع میں تکلف کا مرتکب ہوتا ہے۔ معری کی ترکیب محکم اور عمدہ ہوتی ہے۔ کیوں نہ ہو وہ نحوی ادیب عالم ہے۔ ہاں تکلف کی وجہ سے اس کی ترکیب کبھی کبھی کمزور ہو جاتی ہے۔ اور فہم مراد میں دقت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ادیب جب لفظی تکلف کی طرف مائل ہو جاتا ہے تو معانی کے بعض حقوق ادا کرنے سے وہ قاصر رہتا ہے۔

۳۔ **معری کی وسعتِ معلومات**۔ حقیقت میں لزومیات نحو اور ادب، تاریخ و ایام عرب اور مقدمین کے اخبار قرآن و حدیث و فقہ اور تمام علوم عربیہ اور علوم طبعی و فلسفہ کے بہت سے فنون کا مختصر انسائیکلو پیڈیا یا دائرۃ المعارف ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معری نے ان اشیائے مذکورہ کو جمع کیا اور یہ چیزیں اس زمانے میں جس طرح رائج تھیں اس طرح اس کو سمجھا پھر ان پر بحث کی اور عاقلانہ طریقہ پر ان کی تنقید کی۔ ان سب امور کی تفصیل اور ان پر استشہاد کی اس مختصر تحریر میں گنجائش نہیں ہے۔ من شاء الاطلاع علیھا فلیراجع الی مولفاتہ سقط الزند و رسالۃ الغفران واللزومیات۔

۴۔ **تہکم اور نقد**۔ معری تہکم اور نقد پر قدرت رکھتا تھا اور اس صفت کے لحاظ سے بہ نسبت فلسفی ہونے کے اس کا ادیب ہونا زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ معری کا تہکم زیادہ تر علوات حاکمانہ اور عقائد موروثہ اور سیاسی لیڈروں کے متعلق ہے۔ اہلِ شریعت بھی اس کے تہکم سے نہیں بچے۔ معری کا قول ہے

یارب اخرجنی الی دار الرضی
عجلا فہذا عالم منکوس

اے میرے پروردگار مجھ کو دار رضا (جنت) کی طرف جلد نکال۔ یہ (دنیا) تو اندھی ہے۔

یبغون بالخسر الرباح وبالاذی
حسن الثواب وکلھم موکوس

لوگ خسارہ کے بدلے میں نفع تلاش کرتے ہیں۔ اور تکلیف پہنچا کر اچھا ثواب۔ یہ سب کے سب نقصان میں ہیں۔

واری ملوک لا تحوط رعیۃ
فعلام تؤخذ جزیہ ومکوس

میں بادشاہوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ رعایا کی حفاظت نہیں کرتے پھر کس بنا پر جزیہ اور ٹیکس لیتے ہیں۔

قالوا فلان جيد لصديقه
لا يكذبوا ما في البرية جيد

لوگوں نے کہا کہ فلاں اپنے دوست کے لئے مخلص ہے۔ وہ جھوٹ نہ بولیں، دنیا میں کوئی بھی مخلص نہیں ہے۔

فأميرهم نال الامارة بالخنا
وتقيهم بصلاته متصيد

امیر نے تو حکومت ظلم سے حاصل کی اور (ظاہری) پرہیزگار اپنی نماز سے شکار حاصل کرنے والا ہے۔

كن من تشاء مهجنا خالصًا
فاذا رزقت غنى فانت السيد

تم چاہے کچھ ہو، دوغلے ہو یا خالص، جب تمہیں دولت مندی مل گئی تو تم سید ہو۔

معری کا تہکم از قبیل ہزلیات نہیں ہے بلکہ وہ تلخ حقیقت ہے جو شعر کے سانچہ میں ڈھال دی گئی ہے۔ معری کی قدرت نقد پر بہ نسبت تہکم کے زیادہ فلسفیانہ ہے۔ وہ فلسفیوں کے اوہام کو اور متکلمین کے خلافیات کو عقل کی کسوٹی پر جانچتا ہے۔ واقعات کے سامنے پیش کرتا ہے۔ تہکم اور نقد میں یہ فرق ہے کہ تہکم عادتاً ہزل و استخفاف پر منتج ہوتا ہے بخلاف نقد کے کہ اس کی غایت اظہار حقیقت ہوتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کبھی نقد میں کچھ تہکم کا رنگ بھی آجاتا ہے۔ جیسا کہ معری کے یہاں یہ بات بہت ہے۔ ہندوستانی شعراء میں اکبر الٰہ آبادی مرحوم کے کلام میں بھی یہ رنگ غالب ہے۔ معری کہتا ہے:

ان كان من فعل الكبائر مجبراً
فعقابه ظلم على ما يفعل

کبائر کا مرتکب اگر مجبور (محض) ہے، تو اس کے فعل پر اس کا معذب ہونا ظلم ہے۔

تاریخ فلسفہ میں معری کا کیا درجہ ہے

ابو العلاء المعری کو فلسفی کہہ دینا اسی طرح ممکن ہے جس طرح سوفسطائیوں کو اور خود سقراط کو فلسفی کہا جاتا ہے۔ یہ تو نا انصافی ہے کہ ہم معری کو افلاطون و ارسطو یا ابن رشد اور کانٹ کے درجے کا فلسفی قرار دیں۔ لیکن انصاف کا تقاضا ہے کہ ہم اس کو سقراط اور سینٹ اغسطینوس اور غزالی اور توما الاکوینی و شوپنہار کے درجے میں فلسفی مانیں اور جبکہ یونانی فلسفہ کی پرانی کتابیں بہت سی نظم میں تھیں تو ہمیں حق ہے کہ ہم معری کی لزومیات کو فلسفہ کی کتاب کہیں۔

معری نے فلسفہ اسلامیہ (جو کہ اس کے زمانے میں رائج تھا) میں نقد و تبصرہ جاری کیا اور اس کی صحیح اور غیر صحیح رایوں سے افکار کو خبردار کیا۔ اس کی جرأت و حیرت اس معاملہ میں بہت زیادہ تھی۔ وہ حکم عقل کے مقابلے میں کسی لائے

کی پیروی نہ کرتا تھا۔ اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ اس امر میں وہ سینٹ اغلینوس اور توما الاکو دینی سے بدرجہا بڑھا ہُوا ہے۔ معری اپنے تفکر میں واقعات، پر نظر رکھتا تھا۔ خیال ووہم کی طرف مائل نہ ہوتا تھا۔ بعض لوگوں نے معری کے ساتھ بے انصافی کی ہے کہ اس کی رائیں سلبی تھیں۔ بعض عادات پر اس نے تنقید کی۔ لیکن ان کے اصلاح کی طرف توجہ نہ کی۔ حالانکہ وہ چند امور میں ایجابی تھا اور بہت سے امور میں لاادریہ تھا۔ عورت کے بارے میں اس نے صاف ایجابی رائے ظاہر کی ہے۔ گو وہ رائے غلط ہے۔ اخلاق کے متعلق اس کی رائے کھلی ہوئی ایجابی ہے۔ دین میں اس کی رائے عملی تھی۔ یعنی وہ عمل صالح کو اور اعتقاد صحیح کو اور حسن معاملہ کو عبادات شکلیہ اور نزاعات فقہیہ پر ترجیح دیتا تھا۔ زندگی کے متعلق وہ بلا تردد ترک ازدواج اور ترک نسل اور ترک ایذاء حیوانات اور زہد خشک کی طرف دعوت دیتا تھا۔ اور معری نے جب بشر کی حالت میں غور کیا اور تاریخی واقعات کی چھان بین کی تو اس نے بشری طبیعت پر فاسد ہونے کا حکم لگا دیا اور اصلاح بشر سے ہاتھ جھاڑ کر الگ ہو گیا۔ کیونکہ جب اس نے دیکھا کہ تمام مصلحین اصلاح نہ کر سکے تو وہ اصلاح سے مایوس ہو گیا۔

معری ہر امر میں اتباع عقل کی طرف ترغیب دیتا ہے اور صرف عقل کو ہادی اور باقی طریقوں کو ضلالت قرار دیتا ہے۔ مگر ماورائیات میں (یعنی ان امور میں جو ماوراء الطبیعہ سے تعلق رکھتے ہیں) وہ ان کی حقیقت تک پہونچنے سے اپنا عاجز ہونا بیان کرتا ہے اور اس کو دوسروں کے لئے ناممکن بتاتا ہے اور ماورائیات میں فلسفیوں کی رائیں ظاہر کر کے ان کے خیالات میں تناقض بیان کرتا ہے۔ حقائق امور ماورائیہ کے جاننے کو محال سمجھنا صرف معری کا قول نہیں ہے۔ فیلسوف بروتاغوراس (ت ۴۱۱ ق م) اس کا قائل تھا۔ اور معری کے بعد ابن رشد اور کانٹ وغیرہ بھی اس امر کے قائل ہوئے اور اگر کوئی شخص مذاہب لاادریین وطبیعیین اور مرجیہ عقلیین متقدمین ومتاخرین سے واقفیت حاصل کرے تو جان لے کہ معری کا اس امر کو ناممکن جاننا ہی صحیح رائے اور صحیح فلسفہ ہے۔

معری کے فلسفہ کا ماخذ امور ذیل ہیں۔ اس کے عناصر شخصیہ اور خصائص فنیہ۔ اس کے زمانے کے احوال وانقلابات۔ تاریخ عربی و ادب عربی۔ اسلام۔ مذاہب کلامیہ اور مذاہب فقہیہ۔ غیر اسلامی مذاہب مثلاً یہودیہ نصرانیہ مجوسیہ صابئیہ۔ مذاہب فلسفیہ مثلاً اشراقیین مشائیین۔ سفسطائیین وغیرہ۔ ان چیزوں کا علم اسے مطالعہ سے اور ان کے باہمی مجادلات سے جو اس زمانے میں سوریہ میں پھیلے ہوئے تھے حاصل ہُوا۔ وہ مشرقی مذاہب جو تفلسف اور تدین سے ممزوج تھے۔ مثلاً بوذیہ (بدھ مت) اور تناسخیہ وغیرہ۔ ان امور سے بغداد میں واقفیت حاصل ہوئی کیونکہ اس زمانے میں بغداد میں ان مذاہب کے علماء کی آمد و رفت تھی۔

مذاہب باطنیہ۔ ان میں سے بعض کو بغداد میں جانا۔ جیسے مذہب جماعۃ اخوان الصفاء اور بعض کو معرہ میں واپسی کے بعد۔ جیسے مذاہب فاطمی جس کی ایک شاخ مذہب دُرزی ہے۔ اور حشاشین کا مذہب اور فرقہ نصیریہ کا

مذہب۔ اس کے زمانے میں یہ مذاہب بہت پھیلے ہوئے تھے اور سوسائٹی پر ان مذاہب کا اثر ظاہر تھا۔ معری کی کتابوں میں ان مذاہب کا ذکر کم وبیش آتا ہے۔

معری کے فلسفہ کا بیان بطریق اختصار

معری نے نہ کوئی نیا فلسفی مذہب ایجاد کیا ہے۔ نہ اس کا قصد اس نے کبھی کیا۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس نے کسی فلسفی مذہب کو پورے طور پر اختیار کیا اور نہ یہ کہ وہ کسی دینی مذہب کا پورا پیرو ہوا ہے۔ بلکہ جس مذہب کی جو بات اسے پسند آتی اسے تسلیم کر لیتا۔ زندگی کے مختلف ادوار میں اس کے خیالات میں بھی تنوع ہوتا رہا۔ اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ غور و فکر، نیز زمانے کے انقلابات اور عمر کے مقتضیات سے خیالات میں تغیر رونما ہوتا ہی رہتا ہے بعض لوگ، لزومیات میں مختلف قسم کے خیالات و معتقدات کو دیکھ کر کہہ دیتے ہیں کہ معری متردد اور متشکک تھا۔ حالانکہ پہلے اس میں غور کرنا چاہیئے کہ لزومیات کی جو موجودہ ترتیب ہے کیا اسی ترتیب سے معری نے اشعار کہے ہیں یا حسب حاجت شعر کہہ دیا۔ پھر جمع کی ترتیب حروف روی کے مطابق کی گئی۔

اس امر پر متعدد قرائن قائم ہیں کہ لزومیات کی موجودہ ترتیب بعد کو ہوئی پہلے اشعار مناسب موقع پر کہہ دیئے جاتے تھے۔ کل اشعار دو چار ماہ یا دو چار سال میں نہیں کہے گئے۔ بلکہ بہت سے ہیں، معری کی نوجوانی سے بڑھاپے تک میں کہے گئے۔ قرائن حسب ذیل ہیں:-

(۱) اشاراتِ تاریخیہ مثلاً ایک تاریخی مشہور واقعہ صالح بن مرداس حاکم حلب کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ معرہ کی رہنے والی ایک نوجوان کنواری عورت شراب کی ایک دُکان کی طرف گذری۔ اس دکان کے بعض لوگوں نے اس سے چھیڑ چھاڑ کی۔ اور زبردستی اس پر غالب آ گئے۔ جمعہ کے دن وہ عورت معرہ کی جامع مسجد میں آئی اور نمازیوں سے اپنا واقعہ بیان کیا۔ ان لوگوں نے جوشِ غضب میں اس دکان کو جا کر ڈھا ڈالا۔ معری اس کے متعلق کہتا ہے

اتت جامع یوم العروبة جامعًا

تقص علی الشهاد بالمصر امرها

یامع (غالباً اس عورت کا نام) جمعہ کے دن جامع مسجد میں آئی۔ حاضرین کے سامنے اپنا واقعہ بیان کرنے لگی۔

فلو لم یقوموا ناصرین لصوتها

لخلت سماء الله تمطر جمرها

اب اگر لوگ اس کی فریاد پر اس کی مدد نہ کریں گے تو میرا خیال ہے کہ آسمان سے انگارے برسیں گے۔

فهدوا ابناءکان یا دی فناءه

فواجر القت للفواحش خمرها

ثقافت

اس لئے تم لوگ اس عمارت کو ڈھا دو جس کے صحن میں بدکار عورتیں بے حیائی کے لئے اپنے دوپٹے پھینک دیتی ہیں۔

وما العيش الا لجة باطلية

ومن بلغ الخمسين جاوز عمرها

زندگی کیا ہے ایک فنا ہونے والا گہرا سمندر ہے اور جو پچاس سال کی عمر کو پہنچ گیا وہ اس کی گہرائی کو پار کر گیا۔

واقعہ مذکورہ ۴۱۸ھ میں رونما ہوا تھا۔ اس وقت معری کی عمر ۵۵ سال کی تھی۔ صالح بن مرداس کا ایک رومی وزیر تیودور نامی تھا۔ وہ اہل معرہ پر یہ اتہام لگاتا تھا کہ ان لوگوں نے اس کے خسر کو قتل کر ڈالا تھا۔ جب اہل معرہ نے بدکاری کے گھر کو منہدم کر دیا تو تیودور کو انتقامی جذبہ میں اس پر آمادہ کیا گیا کہ وہ صالح کو اہل معرہ کے خلاف ابھارے۔ صالح نے تیودور کی باتوں پر اعتماد کر کے معرہ والوں پر تعزیری ٹیکس عائد کر دیا۔ اور ایک فوج کو معرہ کے منہدم کرنے کے لئے مقرر کر دیا۔ اہل معرہ بحالت پریشانی اپنے شاعر ابو العلاء المعری کے پاس آئے اور اس کو سفارش کے لئے صالح کے یہاں بھیجا۔ صالح نے ابو العلاء کی بڑی آؤ بھگت کی اور اس کی سفارش سے معرہ کے منہدم کرنے سے باز آیا۔ لیکن ٹیکس نہ معاف کیا۔ اس سے معری صالح سے ناخوش ہو گیا۔ معری کہتا ہے۔

بُعثتُ شفيعاً الى صالح

وذاك من القوم رأى فسد

میں سفارشی بنا کر صالح کے پاس بھیجا گیا۔ مگر یہ رائے قوم کی غلط تھی۔

نجى المعاشر من براثن صالح

ربٌ يفرج كل امر مُعضِلِ

صالح کے چنگل سے جماعتوں کو اس پروردگار نے نجات عطا فرمائی جو ہر مشکل امر کو حل کرتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ معری نے یہ اشعار ایک ہی وقت میں باوقات متفاریہ میں کہے ہیں۔ کیونکہ ان اشعار کا تعلق واقعہ مذکورہ سے ہے۔ لیکن لزومیات مطبوعہ موجودہ میں ان اشعار میں ہزاروں اشعار حائل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اشعار حسب موقع کہے گئے۔ اور موجودہ ترتیب حرف روی کے اعتبار سے بعد کو قائم کی گئی۔

(۲) لزومیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے کسی شعر میں اپنی عمر پچاس سال بتائی ہے۔ اور اس کے بعد والے شعر میں چالیس سال بتائی ہے۔ اسی طرح موجودہ ترتیب کے اعتبار سے مقدم شعر میں اپنی کہولت کا ذکر کیا ہے اور موخر شعر میں اپنے شباب کا ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شعر کہنے کی بعد جمع کی ترتیب اور ہے۔

(۳) غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اشعار جو ترتیب موجودہ میں مقدم ہیں ان سے شاعر کی پختگی ظاہر ہوتی ہے جو اس امر پر دال ہے کہ شاعر نے ان اشعار کو سن رسیدہ ہونے پر کہے ہیں۔ کیونکہ زیادہ عمر ہونے پر تجربہ کاری اور رائے کی پختگی عموماً حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح بعض اشعار جو ترتیب میں مؤخر ہیں وہ بتاتے ہیں کہ یہ عمر کی پختگی سے پہلے کہے گئے ہیں۔ اس تفصیل سے مقصود یہ ہے کہ بعض لوگوں کا یہ اعتراض ساقط ہے کہ معری کے کلام میں تناقض و تردد ہے۔ مثلاً وہ اپنے اس قول میں نسل کے باقی رکھنے کی ترغیب دیتا ہے

والنسل افضل ما فعلت بہا

واذا سعیتَ بہا فعن عقل

تمہارے کاموں میں سب سے بہتر کام نسل کا بڑھانا ہے۔ اور اس کے لئے دنیا میں تمہاری کوشش عقل کا مقتضا ہے۔

ایک دوسرے قول میں قطع نسل پر زور دیتا ہے۔ کہتا ہے

اری النسل ذنبا للفتیٰ لا یقالہ

فلا تنکحن الدھر غیر عقیم

میں نسل کے بڑھانے کو انسان کا ناقابل معافی گناہ سمجھتا ہوں۔ پس تو ہرگز سوا بانجھ عورت کے عمر بھر کسی سے نکاح نہ کرنا۔

یہ اعتراض اس لئے ساقط ہے کہ جیسا کہ بیان ہو چکا، معری کی رایوں میں مختلف زمانوں میں تغیر ہوتا رہا جیسا کہ تمام مغربی و مشرقی فلسفیوں کی رایوں میں ہمیشہ تغیر ہوتا رہا۔ اس لئے یہ تناقض نہیں ہے۔ معری کا فلسفہ امور ذیل پر مشتمل ہے

(۱) **معری کا تقیہ فکریہ** - معری اپنی سب رایوں کو صراحتہً ذکر کرنا پسند نہیں کرتا۔ اس لئے وہ اپنے بہت سے اعتقادات کو پوشیدہ رکھتا ہے۔ یا رمز و کنایہ یا تلمیح کے طریق پر ذکر کرتا ہے تاکہ عامۃ الناس نہ سمجھ سکیں کیونکہ اسے وہ اپنے لئے بھی اور لوگوں کے لئے بھی مضر سمجھتا ہے۔ اسی تقیہ فکریہ کی وہ دوسروں کو بھی ترغیب دیتا ہے:

اھوی الحیاۃ وحسبی من مصائبہا

انی اعیش ... مریہ ونذ لبیس

میں زندگی کی ہوس کرتا ہوں۔ حالانکہ اس کی مصیبتوں میں سے یہ مصیبت میرے لئے کافی ہے کہ میں مکاری اور ملمع سازی کی زندگی بسر کرتا ہوں

فاکتم حدیثک لا یشعر بہ احد

من رھط جبریل او من رھط ابلیس

تو اپنی بات چھپا اسے کوئی نہ جانے، نہ جبریل کی جماعت میں سے نہ ابلیس کی جماعت میں سے
(یعنی فرشتوں اور جنوں کو بھی نہ معلوم ہو سکے)

(۲) **معری کی لاادریت اور شک** ۔ معری کا اعتقاد ہے کہ امور کی ماہیات ہمارے ادراک سے محجوب ہیں اور دوسروں کے متعلق بھی وہ اسی کا قائل ہے

وما یدری الفتی والظن جہل
وقضیۃ الملیک مغیبات

انسان نہیں جانتا اور گمان کرنا تو نادانی ہے ۔ خدا کے فیصلے تو پوشیدہ ہیں۔

(۳) **اتباع عقل** ۔ معری باوجودیکہ معرفت حقیقیہ سے انسان کو عاجز سمجھتا ہے، اس کا قائل ہے کہ انسان کو ہر فعل میں عقل کی اتباع ضروری ہے ۔ تقلید سے اجتناب لازم ہے:

فلا تقبلن ما یخبرونک ضلۃ
اذا لم یولد ما النوک بہ العقل

لوگ جو اپنی بے وقوفی سے تمہیں خبر سناتے ہیں جب تک عقل اس کی تائید نہ کرے اسے قبول نہ کرو۔

(۴) **تشاؤم** ۔ بداندیشی اور بدشگونی کا معری کے لزومات میں غالب ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ اور تشاؤم بہ نظر تحقیق فلسفہ میں سے نہیں ہے بلکہ وہ زندگی سے مایوسی اور ناامیدی ہے اور کسی شخص کا عادتاً اچھا شگون کرنا یا بُرا شگون کرنا نہ نظریاتی بنیادوں پر اور نہ مذہب فلسفی پر مبنی ہے بلکہ اسی نفسی خیالات پر مبنی ہے جو اس کی حیات عملیہ اور عامہ وخاصہ میں اسے پیش آتے ہیں اور انسان انہی دونوں حال یعنی تشاؤم وتفاؤل میں اپنی زندگی کے حالات مثلاً محتاجی یا دولت مندی اور تندرستی یا بیماری اور کامیابی یا ناکامی کے ساتھ متاثر ہوتا ہے اور انسان کو تشاؤم وتفاؤل کی طرف پھیر دینے میں انسان کے مزاج کو خاصہ دخل حاصل ہے۔

اور تشاؤم فلسفہ شرقیہ میں اور بالخصوص بدھ مت کے فلسفہ میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ لیکن یورپ کے فلسفہ جدیدہ میں وہ بہت ہی نادرالوجود ہے۔ جیسا کہ شوپنہار کے نزدیک ہے۔ مثلاً معری کی تو یہ حالت ہے کہ وہ تشاؤم میں حد اعتدال سے متجاوز ہے اس کو زندگی میں صرف سیاہ رخ نظر آتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر بالفرض اس کے سامنے سفید رخ پیش کیا جاتا تو اس سے وہ منہ پھیر لیتا۔ اس کے شعر مندرجہ ذیل میں ان باتوں پر غور کرو

عرفت سجایا الدھر اما شرورہ
فنقد واما خیرہ فوعود!

میں نے زمانے کے ڈھنگوں کو پہچان لیا اس کی خرابیاں تو نقد ہی نقد ہیں۔ اور اچھائیاں صرف وعدے ہیں۔

اذا کانت الدنیا کذاک فخلھا
ولو ان کل الطالعات سعود

جب دنیا ایسی ہے تو چھوڑ دے، اگرچہ کل ستارے سعد (مبارک) ہوں۔

رقدنا ولم نملک رقادا عن الاذی
رقامت بما خضنا ونحن قعود

ہم نے سونا چاہا لیکن تکلیف سے نہ سو سکے۔ اور اس نے وہ چیز پیدا کر دی جس سے ہم بیٹھے بیٹھے ڈوب گئے

فلا یرھبن الموت من ظل راکبا
افحدرا ازا فی التراب صعود

جو سواری پر سوار ہو وہ ہرگز موت سے نہ ڈرے۔ اس لئے کہ مٹی میں نیچے اتر جانا (یعنی مرنے کے بعد قبر میں دفن ہونا) یہ درحقیقت بلند ہونا ہے۔ (کیونکہ دنیا کی ذلتوں سے نجات ملے گی)۔

وکم انذرتنا بالسیول صواعق
وکم خبرتنا بالغمام رعود

اور بہتیرا بجلی کی کڑک نے ہمیں سیلاب سے ڈرایا اور ابر کی گرج نے اکثر ابر کی ہمیں خبر دی ہے لیکن جب وہ نظر پھیرتا ہے تو کسی چیز میں بھی اس کو سوا خرابی کے کچھ نظر نہیں آتا۔ یہاں تک کہ خود زندگی میں بھی اس کو خرابی ہی خرابی دکھائی دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

غلت الشرور ولو عقلنا صیرت
دیۃ القتیل کرامۃ للقاتل

برائیاں بڑھ گئی ہیں اور اگر ہمیں عقل ہوتی تو مقتول کی دیت کے بجائے قاتل کے لئے انعام مقرر کیا جاتا۔

وردت الی دار المصائب مجبراً
واصبحت فیھا لیس یعجبنی النقل

میں مصیبتوں کے گھر (دنیا) میں مجبوری کی حالت میں آیا۔ اور اس میں ایسا کھو گیا کہ مجھے منتقل ہونا پسند نہیں۔

اعانی سرور الاقوام بمثلها
وادناس طبع لا یهذ به العقل

میں ایسی برائیاں جھیلتا ہوں جن کا کوئی مصلح نہیں ہے اور طبیعت کی میل کچیل صیقل کرنے سے صاف نہیں ہوتی۔

الا انما الدنیا منحوس لاهلها
فما فی زمان انت فیه سعود

آگاہ ہو جاؤ کہ بیشک دنیا اس میں رہنے والوں کے لئے سخت منحوس ہے۔ جس زمانے میں تم ہو اس میں کچھ خوش قسمتی نہیں ہے۔

لوکنتُ رائدَ قوم ظاعنین الی
دنیاك هذی لما اَلفیتُ کذابا

اگر میں کسی ایسی جماعت کا ناظم منازل ہوتا جو اس دنیا میں آنے والی ہوتی تو میں جھوٹ نہ بولتا۔

لقلت تلك بلاد نبتها سَقَمٌ
وماؤها لعذب سمٌّ للفتی ذابا

(اہل دنیا سے ان کے پاس آکر) کہتا کہ ان مقامات کی پیداوار بیماری ہے۔ اور میٹھا پانی ایسا زہر ہے جو انسان کو پانی کر دیتا ہے۔

هی العذاب فجدوا فی ترحلکم
الی سواها وخلوا الدار اعذابا

وہ (دنیا) عذاب ہے۔ تم لوگ اس کے سوا اور مقام کی طرف کوچ کرنے کی کوشش کرو۔ اس گھر (دنیا) کا خیال ترک کر دو۔

اب بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ معری جو تشاؤم کا دلدادہ ہے۔ وہ لوگوں کو تفاؤل و تشاؤم کے ترک پر آمادہ کرتا ہے۔ یہ تناقض کیسا۔ مگر درحقیقت اس میں تناقض نہیں ہے۔ معری کے نزدیک خیر و شر اور موت و حیات اور فقر و غنا سب چیزیں برابر ہیں۔ نہ کسی ایسی بھلائی سے جس کا ملنا اسے ممکن ہو، وہ خوش ہوتا ہے۔ اور نہ کسی ایسی برائی سے جو اسے پہنچ سکتی ہے غمگین ہوتا ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگوں کو تفاؤل و تشاؤم کے ترک کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ کہتا ہے:

لا تفرحنّ بفال ان سمعت به ولا تطیر اذا ما ناعبٌ نعبا

تم کسی فال کو سن کر ہرگز خوش نہ ہو۔ اور جب کوّا بولے تو بدشگونی سمجھو۔

فالخطب الفظع من سراءٍ تأملها

والأمر اليسر من ان تضمر الرعبا

اس لئے کہ ناگہانی امر زیادہ پریشان کن ہے، بہ نسبت اس خوشی کے جس کی تم امید رکھتے ہو۔ اور وہ امر (جس سے تم ڈرتے ہو) وہ زیادہ آسان ہے خوف کو دل میں جگہ دینے سے۔

أسُررت اذ مر السنیح تفاؤلا

والفال من رائی لعمرك فائل

کیا تو مسرور ہوا جبکہ دائیں طرف سے آنے والا گذرا نیک شگون سمجھ کر۔ اور میری رائے میں فال تیری زندگی کی قسم کمزور چیز ہے۔ (دائیں طرف سے گذرنے کو مبارک اور بائیں طرف سے لوگ منحوس سمجھتے ہیں)

ارایت فعل الدهر ای امم مضت

قبلا ومراج قبائل بقبائل

تم غور کرو کہ زمانہ کا پہلے گزرنے والی قوموں کے ساتھ کیا سلوک ہوا ہے۔ اور قبیلوں کی دوسرے قبیلے والوں سے کیسی مڈبھیڑ ہوئی ہے۔

یہ تشاؤم شدید معری کے لئے اس سے مانع نہیں بنا کہ وہ لوگوں کو عمل خیر واخلاق کریمہ پر آمادہ کرے۔ کیونکہ وہ خصوصی طور پر تشاؤم کا اہتمام نہیں کرتا تھا۔ جبکہ وہ اپنے ہاتھ کو مال وجاہ اور لذت دنیوی کے طلب سے جھاڑ چکا تھا۔ بلکہ اس نے چاہا کہ انسان اپنے نفس کو خلق بلند کا نمونہ اور عدل کی مثال بنالے۔ لوگوں سے اور لوگوں سے حاصل ہونے والی چیزوں سے مثلاً شکر یا توجہ یا خوش ہونے سے صرف نظر کرے۔

معری کا اعتقاد ہے کہ فرائض دینیہ کے لئے شکل اور روح ہے۔ وہ شکل کے ترک کا داعی نہیں ہے، لیکن روح کو شکل پر ترجیح دیتا ہے۔ وہ اسے ناپسند کرتا ہے کہ دین اور علم میں بے فائدہ بحث وجدال کی جائے۔ یہ بھی پسند نہیں کرتا کہ فرض شکلی میں ایسا انہماک ہو کہ جس سے دوسرے فروض وحقوق دینیہ جس سے نفع اجتماعی ہوتا ہے مثلاً زکوٰۃ و صدقات متروک ہو جائیں۔ وہ اس عبادت شکلیہ کو بے فائدہ سمجھتا ہے جس کا نتیجہ شر یا ضرر ہو

اذا رام کیدا بالصلوٰۃ مقیمها

فتارکها عمدا الی الله اقرب

جو لوگوں سے سوال کرتا ہے تو وہ لوگ اسے محروم کر دیتے ہیں۔ اور اللہ سے سوال کرنے والا ناکام نہیں ہوتا۔

معری معجزات وکرامات کا منکر تھا۔ انبیاء ورسل کے متعلق اس کے خیالات صحیح نہ تھے۔ فقہاء وصوفیہ کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتا تھا عقلی دلائل کو دینی براہین پر ترجیح دیتا تھا۔ انھیں وجوہ سے بعض علماء نے اس پر کفر وزندقہ کا حکم جاری کیا۔ یہ سب باتیں اس کے کلام کے مطالعہ کرنے والوں پر ظاہر ہیں۔ اس مختصر تحریر میں تفصیل کی گنجائش نہیں ہے:

واذا اتتك مذمتي من ناقص
فهي الشهادة لي باني كامل

جب تجھ سے کوئی کم علم میری برائی بیان کرے تو یہ امر میرے کامل ہونے کی گواہی ہے۔ (فاران)

ناشر: ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم
مطبوعہ: حمایت اسلام پریس لاہور
مقام اشاعت: ۲۔ کلب روڈ لاہور

مدیر خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۔ لاہور
پاکستان

۱۹۵۷
نومبر

ماہنامہ

ثقافت

لاہور

نومبر ۱۹۵۷ء

★

جلد ۵ شمارہ ۵

★

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

ناشر: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

۳

محمد حنیف ندوی

تاثرات

روس نے عین اس وقت جب کہ امریکہ ابھی چاند تک پہنچنے کی تدبیریں ہی کر رہا تھا ایک مصنوعی سیارہ زمین کے گرداگرد گھما بھی دیا۔ سائنس کی اس ترقی پر اس کو جتنی بھی داد دی جائے بجا ہے۔ اس سے انسانی عقل و خرد کی معجزہ طرازیوں میں بیش بہا اضافہ ہوا ہے اور فکر و تجربہ کو تگ و تاز کے لئے ایسی فضائیں میسر آ گئی ہیں کہ جن کے ساتھ صمیت و دومان کی متعدد داستانیں وابستہ ہیں۔ اس سے پہلے مہیب دشت اور لق و دق صحراء انسانی سطوت کا لوہا مان چکے ہیں۔ بلند و بالا پہاڑوں کی چوٹیاں سر ہو چکی ہیں اور سمندر کی وسعت و عظمت کا جائزہ لیا جا چکا ہے۔ لے دے کر ایک آسمان باقی تھا جو انسان کی حوصلہ مندیوں کا ہدف نہیں قرار پایا تھا۔ معلوم ہوتا ہے اس کے اسرار اور راز ہائے سربستہ پردہ بھی ظاہر ہونے والے ہیں۔ اور اس مشتِ غبار کی گستاخیاں اس کی حرمت و تقدیس کو بھی معرضِ خطر میں ڈالنے والی ہیں یعنی وہ فلکِ ناہنجار اور سپہرِ حیرت زا بھی زمین کی طرح ایک پامال اور فرسودہ حقیقت بننے والا ہے جس کی طرف ہم نے بخت و نصیب کی کتنی ہی نارسائیوں کو منسوب کر رکھا ہے۔ سائنس کے اس کرشمہ سے ایک بالکل ہی نئے دور کا آغاز ہونے والا ہے اور کائنات کے بارہ میں ایسے ایسے امکانات کے دروازے کھلنے والے ہیں کہ جس کے بارہ میں فی الحال ٹھیک پیش گوئی کرنا مشکل ہے۔ اس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی ہے کہ اشتراکی نظام میں بھی سائنس کی ترقی ممکن ہے اور علم و حکمت پر کسی ملک کی اجارہ داری نہیں۔ لیکن اس ایجاد سے روس کے سیاستدانوں میں جو غرور و پندار پیدا ہو گیا ہے اور جس نہج سے وہ اس کی تشہیر کر رہے ہیں، اس سے کوئی سنجیدہ انسان متفق نہیں ہو سکتا۔ یہ مانا کہ انہوں نے بڑی کامیابی حاصل کی ہے۔ یہ مسلّم کہ اس سے ان کی سائنس کی دنیا میں کم از کم برتری قائم ہو گئی ہے۔ مگر اشتراکی تہذیب کو ابھی کئی خامیوں کو دور کرنا ہے۔ اور معاشرت و اصلاح کے سلسلہ میں کئی قدم اٹھانے ہیں۔ جب تک روس میں عدلیہ مکمل طور پر آزاد نہیں ہوتی۔ اور جب تک افکار و عقائد پر شدید پابندیاں اٹھائی نہیں جاتیں۔ اشتراکی تہذیب مغرب یا عصرِ حاضر کی تہذیب کا مقابلہ نہیں کر پاتی۔ روس بلاشبہ طاقتور ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ بڑی حد تک اس نے بالا و پست کے فرق کو ختم کر دیا ہے۔ انسان کے اندازِ فکر کو بدلا ہے۔ مادیت کو فروغ دیا ہے۔ اور اس کے لئے صحت مند سانچے بنائے ہیں۔ نیز ایک نئے معاشرہ کی طرح ڈالی ہے جس میں طبقاتی تزاع اس درجہ شدید نہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ تہذیبی میدان میں یہ اپنی ہم عصر قوموں سے ابھی بہت پیچھے ہے۔ جب تک یہاں اہلِ علم اور اربابِ سیاست اپنے کو آزاد تصور نہیں کرتے قانون اور تقاضائے عدل کے پیمانے مستقل بالذات صورت اختیار نہیں کرتے اور خوف و خطر کے بادل چھٹ نہیں جاتے اور جب تک جمہوری اقدار کو اس نئی تہذیب میں سمویا نہیں

جاتا اس وقت تک اس پر فخر نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس کو فائق تر تصورِ حیات نہیں گردانا جا سکتا۔ ہمیں معلوم ہے کہ ایک نظریاتی ریاست میں خیالات وافکار کی آزادی اس نوع کی نہیں ہو سکتی کہ جس نوع کی سرمایہ دارانہ نظامِ ریاست میں ممکن ہے۔ تاہم ایک نظامِ فکر میں بھی اختلاف و تنوع اور رنگا رنگی کے بے شمار مواقع فراہم ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ لوگوں کو اس نظام پر پورا پورا اعتماد ہو اور اس کے خیر و برکت ہونے پر پورا پورا ایمان رکھتے ہوں۔ سب جانتے ہیں کہ روس میں اختلاف رائے کی گنجائش نہیں ہے۔ اور خالص علمی وادبی دائروں میں بھی آزادی کی وہ روح مفقود ہے جیسے تنقید و فکر کی جان کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے ہم یہ نہیں مان سکتے کہ سائنس کا یہ حیرت انگیز ارتقاء تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے بہرحال مترادف ہے۔ بلکہ اس کے برعکس سائنس کے ارتقاء کے معنی محض سائنس کے ارتقاء کے ہیں۔

روس کے اندرونی حلقوں میں مصنوعی سیارہ کی اس گردش کو مذہب کی گردش سے بھی تعبیر کیا جا رہا ہے۔ اور باور کرایا جا رہا ہے کہ اس سے مذہب و دین کے عقائد کی تغلیط ہوتی ہے۔ حالانکہ اس کا کوئی تعلق مذہب کے اصل حقائق سے بھی نہیں۔ جب تک زندگی کے تناقضات موجود ہیں، اور جب تک قلب و ذہن ان تناقضات سے مجروح و متاثر ہوتا رہے گا اس وقت تک ایک اطمینان بخش ذات کی احتیاج قائم رہے گی۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ کسی نظامِ حیات میں بھی انسان پوری پوری یکسوئی اور اطمینان کو حاصل کر لینے پر قادر ہو سکتا ہے۔ اسی طرح جب تک مذہب انسانی اخلاق کو سنوارتا رہے گا، اس کے شعور و ادراک کو پاکیزگی عطا کرتا رہے گا، اسے یقین کی دولت سے مالا مال کرتا رہے گا، اور اسے بالاتر اور کامل تر اندازِ زیست کی طرف بڑھاتا رہے گا، اس کی ضرورت باقی رہے گی۔ انسانی فتوحات کی کوئی حد آخری نہیں جس جس انداز سے اس کا علم بڑھتا رہے گا۔ اور تکمیل و اتمام کی منزلیں طے کرتا رہے گا۔ اس کو محسوس ہوگا کہ اس کے بعد اس میں اور بے شمار منزلیں ہیں جنہیں طے کرنا ہے۔ اس صورت میں کیونکر ممکن ہے کہ انسان تکمیل علم کئے بغیر اس علیم و حکیم خدا کا انکار کر دے۔ جو اس کارگاہِ حیرت کو زندگی و نمو بخشنے والا ہے۔ سائنس کے ارتقاء سے صرف اتنا ہو گا کہ اس کی تعبیر بدل جائیگی۔ قدامت پرستی اور ظنون و اوہام کے پردے چاک ہو جائیں گے۔ جمود و تقلید راستے سے ہٹ جائینگے۔ اور معاشرہ تجربہ و دلیل کی روشنی میں آگے بڑھے گا۔ اس سے اس کے حسن اصلی میں فرق نہیں آئے گا بلکہ اس کا حسن اور نکھر جائیگا۔ اور اس کا تصور زیادہ جاذب، زیادہ معتدل اور استوار بنیادوں پر تعمیر ہوگا۔ مذہب ایک ایسی نفسیاتی اور فطری ضرورت پر مبنی ہے کہ جیتے جی انسان اس سے دستبردار نہیں ہو سکتا۔ کچھ عرصے کے لئے اس سے تاریخی مجبوریوں کی وجہ سے صرفِ نظر ممکن ہے۔ مگر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محرومی کی یہ شکل گوارا نہیں کی جا سکتی اس پر ہم یقین رکھتے ہیں کہ اشتراکی معاشرہ بھی آخر آخر میں مذہب کی طرف پلٹے گا۔ مگر خود یہ مذہب جاگیرداری کا مذہب نہیں ہوگا۔ رجعت پسندی کا مذہب نہیں ہوگا۔ اور ایسا مذہب نہیں ہوگا جو نئی قدروں کا ساتھ نہ دے۔ اور نئے رجحانات کے ساتھ نہ چل سکے۔ بلکہ یہ ایک ایسا مختصر، جچا تلا اور معقول مذہب ہوگا کہ جس کو اختیار کر کے معاشرہ ترقی کریگا۔ آگے بڑھے گا۔ اور روح و باطن کی نعمتوں سے بہرہ مند ہوگا۔

خلیفہ عبدالحکیم

تجدید و احیاء

یہ نظریہ تمام تصوری فلسفہ کے مسلمات اور خدا پرستی کے جملہ معتقدات کی اساس ہے کہ زندگی کے بنیادی اقدار ابدی اور کائناتی اہمیت کے حامل ہیں - یہ عالم تغیر و انقلاب کے محکم حقائق ہیں - یہ محبت و صداقت اور حسن و خوبی کے اقدار جزوی طور پر افراد، اشیاء اور ہیئات اجتماعی میں جلوہ فرما ہیں - بقول ٹینی سن: " بارالہا! وہ تیرے ہی پراگندہ انوار ہیں، اور تیری تجلیات ان سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہیں " جملہ زندگیاں ایک یا زیادہ اقدار کی صورت پذیری سے ترقی پاتی ہیں۔ اور ان کی خلاف ورزی سے جامد و بے حس یا فنا در آغوش ہو جاتی ہیں - ادنیٰ درجہ پر صداقت کی قدر مادی کائنات میں بھی جلوہ فرما ہے جس کی نوامیس فطرت کے ساتھ موافقت صداقت کی غیر تغیر پذیری کی آئینہ دار ہے - اسی وجہ سے افلاطون نے عالم مثال کی ہمیشگی اور غیر تبدل پذیری کی تعلیم و تفہیم میں ریاضی کو ایک تمہیدی حیثیت عطا کی ہے - وائٹ ہیڈ کے قول کے مطابق " وہ عالم جو استمرار پر زور دیتا ہے، عالم اقدار ہے - قدر اپنی ماہیت میں لازمانی اور لامکانی ہے - اس کی اصلیت کسی عارضی حالت سے پیوست نہیں ہے - کسی فنا پذیر حالت کا اتصال صرف اس لئے گرانقدر ہے کہ وہ کسی لافانیت سے اشتراک رکھتا ہے " خدا کا اسلامی تصور عالم اقدار کے دائمی ثبات اور غیر تغیر پذیری کا تصور ہے - فطرت اللہ قدر کی غیر تغیر پذیر خاصیت کا نام ہے - اس امر کا ذہنی شہود حکمت ہے، جسے قرآن حکیم خیر کثیر سے تعبیر کرتا ہے - یہ حکمت عمل میں جلوہ فرما ہو کر حیات طیبہ کی تشکیل کرتی ہے - انسان اپنی عظیم امکانی قوت اور خلقی صلاحیت کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ اخلاق الٰہی سے تخلق پیدا کر کے، جس کے مطابق اس کی فطرت کی تخلیق ہوئی ہے، دیگر مخلوقات سے بلند ہوتا رہتا ہے - قرآن کی رو سے مذہب حق کی اولین صفت اسی ابدی حقیقت کی یافت و شہود ہے -

فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا لا تبدیل لخلق اللہ ذالک الدین القیم (۳۰ الروم -۳۰)	اللہ کی فطرت جس پر اللہ نے انسانوں کو پیدا کیا۔ اللہ کی بناوٹ میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی - یہی سچا اور ٹھیک ٹھیک دین ہے۔

اس دین حق کو قرآن اسلام سے تعبیر کرتا ہے - جس کے معنی خدا کے آگے سر نیاز جھکا کر داخلی و خارجی امن و سلامتی حاصل کرنے کے ہیں - بالفاظ دیگر زندگی کو ابدی اقدار کے ساتھ ہم آہنگی میں تدریجاً ڈھالا جاتا ہے - قرآن کائنات کے دو رخوں " عالم امر " اور " عالم خلق " کو پیش کرتا ہے - عالم امر ابدی اقدار کے لئے " ام الکتاب " کی حیثیت رکھتا ہے - دنیوی تغیر و تبدل کے احکام، جو کسی قدر کے حامل ہوتے ہیں، ان کا اجراء اسی " لوح محفوظ " سے ہوتا ہے

[redacted]

واقعات وحالات، عالم تغیر میں تخلیقی و ارتقائی مقاصد کے تحت بدلے جاتے ہیں، لیکن اقدار جن کی وصولیابی پیش نظر ہوتی ہے، وہ اپنی اصلی و ابدی ماہیت نہیں بدلتے ۔

ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نات بخیر منھا او مثلھا ؕ (البقرہ)

ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں، یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں تو اس کی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کر دیتے ہیں

قرآن ایک طرف قوانین فطرت اور ابدی اقدار کے اٹل ہونے کو اور دوسری طرف دائمی ارتقائی تبدیلی کو، بحیثیت فطرت الہٰی کے پیش کرتا ہے ۔ اور اس کی تعریف بطور دین حق کے کی گئی ہے جو کل کائنات، بنی نوع انسان اور اس کے تحت و فوق مخلوقات کا مذہب ہے ۔

عارضی واقعات کی فنا پذیر دنیا میں عالم ثبات و دوام کو مادی شکل میں بتدریج محسوس کیا جانے لگا ہے ۔ تجربہ قدر و واقعات کی عارضی دنیا میں خود اپنی حقیقی لافانیت کی ایک مثال پیش کرتا ہے ۔ سائنس کا قانون فطرت اور انسانی انا کی شخصی انفرادیت اس طریق عمل کے نمایاں خدوخال ہیں ۔

قرآن جملہ خدا پرست مذاہب کی تصدیق کرتا ہے ۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ انبیائے سابقین سے لیکر آنحضرتؐ تک اصول دین میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ۔ ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ، اور محمد صلعم ۔ اور وہ تمام نامعلوم اور فراموش شدہ پیغمبر جنہوں نے خالق کائنات کی وحدانیت کا اعلان کیا، سب ایک ہی برادری کے افراد تھے ۔ رسوم وعادات، طریقہ ہائے عبادت، رواج، معاشری و معاشی سانچے، سب حالات کے تحت تبدیل ہوتے رہے اور دین کی اصل حقیقت ان مختلف صورتوں میں اپنا ظہور کرتی رہی ۔ انسانیت حقیقی اقدار کی دید و شہود سے محروم ہو کر بار بار خود اپنے آفریدہ وہم و گمان کو یا کسی مخلوق کو الوہیت کا درجہ دے کر ان کی پرستش میں مبتلا ہوتی رہی ۔ مذہبی عقائد، رسوم اور رواج نے ہر دین میں مرکزی حیثیت اختیار کر لی اور بجائے روح و معنی کے لفظ و صورت کی پرستش کی جانے لگی ۔ غیر ضروری اختلافات پر شدت نے انسانیت کو متحارب مذہبی فرقوں میں منقسم کر دیا ۔ سچے مذہب کی آفاقیت اور وسیع المشربی، قبائلی، فرقہ وارانہ اور مقامی ہو کر رہ گئی ۔ معتقدات استخوان بے مغز ہو کر رہ گئے ۔ نفرت نے محبت کی جگہ لے لی ۔ اور رہا سہا حق و انصاف کے اصولوں کو بھلا دیا گیا ۔ چند حکمران طبقے دین و مذہب کو اپنی جاگیر بنا بیٹھے ۔ انبیاء کے قصص جس طرح قرآن میں بیان ہوئے ہیں، ان میں اصلاح عقائد و رسوم کی تمام کوششوں کے خلاف مستقل مفادات رکھنے والی جماعت کی مخالفت و سرتابی کا بار بار ذکر کیا گیا ہے ۔ ہندو مت ذات پات کے سخت گیر نظام کی صورت میں رو بہ تنزل ہو گیا اور رسم و رواج کی پابندی مقصد وجود کی بابت کسی قسم کے ایمان سے زیادہ اہم بن گئی ۔ ویدانتی، برہمنیت اور بدھ مت نے اپنی فلسفیانہ پرواز میں عالم جاوید کو عالم تغیر سے جدا کر کے موخر الذکر کو بے حقیقت قرار دیا ۔ عیسائیت بھی اپنے راہبانہ مسلک کے سبب آخرت پرست ہو کر متمدن اور مہذب دنیا سے کنارہ کش ہو گئی ۔ پرستاران مسیح

نے ان رشتوں کو قطع کر دیا جن کے جوڑنے کا خدا نے حکم دیا تھا۔ انھوں نے ایک عظیم انسان کو الوہیت کا درجہ دے کر گناہ آدم اور فطری معصیت کے ذریعہ دیگر تمام انسانوں کی تذلیل کی۔ اس داغ مذلت کو کوئی پاکباز زندگی بھی دور نہیں کر سکتی تھی جبتک کہ وہ حلول، کفارہ اور نیابتی عقوبت پر بے چون و چرا ایمان نہ لے آئے۔

اسلام نے عالم قدر کو عالم تغیر کے ساتھ جوڑ کر تمام سچے ادیان کی حقیقی مماثلت کا اعلان کیا اور آزادانہ ہستیوں میں منقطع کردہ دینوی و اخروی کو وجود حقیقی کے رخوں کے طور پر ایک دوسرے سے متمائز کیا۔ اسلام نے جو انقلاب پیدا کیا وہ اسی کلی نقطۂ نگاہ کا رہن منت ہے۔ اسی تعلیم کے سبب امت مسلمہ ایک محرک قوت بن گئی۔ حیات نے ایک تحقیقی سفر کی صورت اختیار کرلی۔ کیونکہ قرآن نے یہ تعلیم دی تھی کہ حق کی تلاش روحانی اور غیر روحانی طریقوں سے کی جائے۔ انسانیت کے تمام معاصر اور متقدم علوم کی سرگرمانہ تلاش و تدوین کی گئی، اور نئے نظریات پر جدید بالائی عمارتیں تعمیر کی گئیں۔ انسان کی روح کو آزادی بخشی گئی اور خالق و مخلوق کے درمیان کوئی وسیلہ حائل نہ رہا۔ باہمی حق و انصاف کے تصورات میں ترقیاں کی گئیں اور انھیں تمدنی اور معاشری زندگی میں رو بہ عمل لایا گیا۔ ایجاد و تخلیق کی صدیوں میں علما، فقہا، فنکار اور صوفیا اپنی تلاش و تحقیق اور زندگی کے تجربات میں آزاد تھے۔

لیکن اس بے پناہ قوت و عمل کی وسعت اور تہذیبی ترقی کے دور میں بھی چند واقعی اور امکانی رجعت پسند قوتیں غیر موجود نہ تھیں۔ سیاسی عمومیت اور جمہوریت کی اساس پر دور افتادہ علاقے مطیع و منقاد نہیں رکھے جا سکتے تھے بادشاہت نے خلافت کی جگہ لے لی۔ اور ایک غیر منصوص قسم کی ملائیت نے علوم دین کی اجارہ داری حاصل کرلی۔ زندگی کے سانچے بے حس اور فرسودہ ہونا شروع ہوئے۔ انضباط و استحکام نے سکون و جمود کی صورت اختیار کرلی مطلق العنان بادشاہوں کے خلاف عوام خود کو بے بس و مجبور محسوس کرنے لگے۔ بے مہر تقدیر، آزاد اور تخلیقی ارادہ پر غالب آگئی۔ قیاس آرائیوں نے مردہ و بے جان ہو کر شرع و قانون کی صورت اختیار کرلی اور عوام سے کہا گیا کہ اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی کے انضباط میں جزوی تفصیلات کے لئے ان سے استفادہ کریں۔ اس کے بعد وحشی تاتاریوں کا سیلاب آیا۔ جو سیاسی، عمرانی اور ثقافتی نصر و ایوان کو، جو باوجود بوسیدگی کے ابتک قائم تھے، اپنی رو میں بہا لے گیا ان وحشی لوگوں کی اولاد نے جب مفتوحہ علاقوں میں بود و باش اختیار کی اور انھوں نے خود کو علم سے سنوارنا چاہا تو ان کے معلم مفتوح مسلمان ہوئے۔ جنہوں نے فوجی حیثیت سے شکست کھائی تھی۔ تہذیبی اعتبار سے نہیں۔ اسلام پر افترا پردازی کرنے والے مکرر دہ حد تک بار بار اس امر کا اعادہ کرتے ہیں کہ اسلام کی اشاعت بزور شمشیر ہوئی۔ مگر تاریخ شروع سے آخر تک انہیں جھٹلاتی رہی۔ جب پیغمبر اسلام نے دین اسلام کی تبلیغ فرمائی اس وقت جن لوگوں نے تلوار چلائی وہ آپ اور آپ کے متبعین نہیں تھے، بلکہ یہ مخالفین کی جماعت تھی۔ یہ سوال حل طلب ہے کہ اگر اسلام بزور شمشیر پھیلا تو ان شمشیر بازوں کا مذہب کس نے تبدیل کیا جو اس وقت تیغ آزمائی کر رہے تھے۔ مشرق

وسطیٰ کی سلطنتوں کے عین قلب میں عیسائی اکثریت کے علاقے اب تک موجود ہیں اور مصر میں عیسائی اقلیت مسلمانوں کے ساتھ لگاتار چودہ سو سال کے روابط و اثرات کے بعد بھی ہنوز قائم ہے۔ عربوں نے ہسپانیہ پر چھ صدیوں سے زیادہ سیاسی اور تہذیبی حیثیت سے حکمرانی کی، لیکن انھوں نے کبھی بزور شمشیر اپنی اکثریت قائم کرنے کی کوشش نہیں کی جس کا انجام یہ ہوا کہ جب انھوں نے اپنا سیاسی اقتدار کھو دیا تو ان کے سامنے تبدیل مذہب یا جلاوطنی کی دو ہی صورتیں پیش کی گئیں۔ ترکوں نے مشرقی رومن امپائر کا بہترین علاقہ فتح کیا۔ لیکن انھوں نے اپنی عیسائی رعایا کے تبدیل مذہب کی ایسے زمانہ میں بھی کوئی کوشش نہیں جب محض قوت کے ذریعے ہر کام کی تکمیل کی جاسکتی تھی۔ اس قسم کی رواداری نے باوجود ہزار سالہ تسلط کے ہندوستان میں مسلمانوں کو ایک اور تین کی نسبت کے ساتھ اقلیت میں رکھا۔ سیاسی اقتدار کے نظریہ کو سامنے رکھ کر بعض مسلمان اس امر پر تاسف کرتے ہیں کہ ہم نے مشرقی و مغربی یورپ اور ہندوستان کے سارے ذیلی براعظم کو اسلامی دنیا میں شامل کرنے کے بہترین موقعے کھو دیئے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ اسلام نے اس طرح سیاسی طاقت کھو دی، مگر اس نے اپنے نصب العین کو محفوظ رکھا جس کی بنا فی الاصل آزادئ ضمیر پر تھی۔ اور مسلمان نہایت دینداری کے ساتھ قرآن کے اس عدیم المثال حکم پر کاربند رہے کہ مذہب کے معاملہ میں کسی قسم کا جبر و اکراہ روا نہ رکھا جائے۔ انسانی ضمیر کی آزادی کا تحفظ سیاسی تسلط سے کہیں زیادہ گرانقدر ہے جو دریا کے پانی کی طرح حادثات زمانہ کے ساتھ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔

تاتاریوں اور ترکوں کے اسلام لانے کے بعد مسلمانوں نے اپنا سیاسی اقتدار دوبارہ حاصل کر لیا قسطنطنیہ کی فتح کے بعد ترکان عثمانی، یورپ میں خود کو مستحکم کر کے ویانا کے دروازے کھٹکھٹانے لگے۔ لیکن مسلمانوں کی تہذیبی تخلیقی قوت تیرھویں صدی کے بعد ماند پڑ گئی۔ آخری غیر معمولی ذہانت کا شخص جو انھوں نے پیدا کیا وہ ابن خلدون تھا، جو عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کا باوا آدم مانا جاتا ہے۔ اس کے بعد مسلمانوں کے افکار اور زندگی کے سانچے رسمی اور غیر متبدل ہو گئے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ شاندار تہذیب اپنے مقصد کو پایۂ تکمیل تک پہنچا کر اپنا کام ختم کر چکی ہے۔ اس کے بعد شارحین اور تبصرہ نگاروں کا دور شروع ہوا۔ یہ یقین کر لیا گیا کہ تمام صداقتوں کو قبل ازیں دریافت کر لیا گیا ہے اور زندگی کی رہنمائی کے لئے دور گذشتہ میں صرف کسی موزوں ماخذ کی تلاش کافی ہے زندگی کے نمونے، جو نسلاً بعد نسل ہمدست ہوئے تھے، ان پر خدا کے مقرر کردہ نظامات کی مہر ثبت کر دی گئی۔ تمام آزادانہ فقہی سرگرمیاں، بجز غیر ضروری امور میں شارحین کی جدل و نزاع کے، سرد پڑ گئیں۔ قرآن اسلامی فکر اور ضابطہ و آئین کا آخری سرچشمہ تھا اور وہ معدودے چند قوانین پر مشتمل تھا۔ اس کا نہایت اہم حصہ وضع قوانین کے چند بنیادی اصول تھے، جو نہایت صاف اور بڑے ترقی پسند تھے۔ قرآن کے بعد قانون سازی کا دوسرا ماخذ آنحضرت ﷺ کے اقوال و افعال تھے۔ یہ ماخذ نہایت غیر یقینی اور بے ترتیب تھا۔ جو چھ یا زائد نسلوں کی زبانی

ترسیل و ارسال کے واسطوں سے پہنچا تھا۔ جس کو جہالت، مستقل ذاتی مفادات، اور فرقہ واری نزاعات نے مسخ کر دیا تھا اور جو قطعی اور قابل اعتماد معیار عمل قرار نہیں دیا جا سکتا تھا صحیح و سقیم، مستند و موضوع، کی چھان بین میں بڑی کاوشیں کی گئیں۔ بعض بڑے فقہا نے محدثین کی متابعت کی اور انفرادی و اجتماعی راہ عمل کے ضوابط ترتیب دیئے۔ لیکن چونکہ کوئی مستند معیار نہیں تھا، اس لئے جزئیات اور اہم مسائل میں بھی باہم اختلاف رونما ہؤا۔ شیعوں نے ایک جداگانہ مجموعۂ احادیث پر یقین کر کے خود اپنا ایک جداگانہ اصول قانون مستنبط کیا، جس کو اہل سنت والجماعت کی اکثریت الحاد و زندقہ سمجھتی ہے۔ لیکن اہل سنت کی راسخ الاعتقادی بھی کوئی قابل یقین اور با اصول شکل میں نہیں تھی۔ مقلدین ائمہ اربعہ فقہی گروہ بندیوں میں بٹ گئے اور ایک چھوٹی سی اقلیت غیر مقلد اہل حدیث کی رہ گئی، جو ان میں سے کسی ایک امام کی تقلید نہیں کرتے اور خود کو براہ راست کتاب و سنت سے استنباط مسائل میں آزاد سمجھتے ہیں۔ فقہا جن کے فتوے وحی الٰہی کی طرح واجب التعظیم تسلیم نہیں کئے جاتے، وہ خود اسلام کے وسیع حدود کے اندر مسائل کے سمجھنے میں آزاد تھے۔ لیکن ان کے متبعین نے ہر معاملہ میں اپنے آپ کو جکڑ بند کر لیا۔ اصول ایمان کی طرح ان پارینہ فیصلوں کو قبول کر کے کسی قسم کا رد و بدل روا نہیں رکھا، اور تغیر پذیر حالات کے ساتھ تمام جدید مطابقتوں کا دروازہ یک لخت بند کر دیا گیا۔ یہ اجتہاد کے تصور سے گریز کرتے ہیں، حالانکہ اجتہاد کے معنی غور و فکر کے ذریعہ نتائج اخذ کرنے اور جدید آئین و دستور ترتیب دینے کے ہیں۔

اس تمام سند پرستی کا مآل سیاسی، معاشری اور ثقافتی جمود کی صورت میں ظاہر ہؤا۔ اسلام کے انقلابی کارناموں میں سے ایک مذہبی پیشوائیت کو برخاست کرنا تھا۔ اسلام نے نہ کسی ملایانہ جماعت کی حمایت کی اور نہ کوئی پیشہ ورانہ ملائیت قائم کی، لیکن ملائیت کی خرابیاں امت مسلمہ میں خفیہ طریق پر داخل ہو گئیں۔ اگرچہ کہ ان میں نہ کوئی مامور من اللہ پیشوا تھے اور نہ کلیسائی درجہ وار ترتیب تھی، جس کی صدارت پر کوئی خطا سے مبرّا پوپ براجمان ہو۔ امت مسلمہ ان تمام مفسدات کا شکار رہی جن سے یورپ قرون مظلمہ اور ازمنۂ متوسط میں دوچار رہا تھا۔ تیرھویں صدی میں مسلمانوں پر جمود دبے حسی طاری تھی اور اس وقت یورپ ایک نئی زندگی کی کروٹ لے رہا تھا۔ مغرب نے مسلمانوں کی میراث سے استفادہ کیا، ان کے نمونوں پر یونیورسٹیاں قائم کیں اور عربی تصنیفات کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ اس طرح یہ جو چیز پہلے انہیں ملی، وہ مسلم پیرایہ میں یونانی علوم کے اظہارات تھے۔ سینٹ ٹامس اکوینس جو کیتھولک چرچ کا فرشتہ خصال عالم تھا، اپنے خیالات میں مسلمانوں کے الٰہیاتی اور فلسفیانہ افکار سے متاثر ہونے کی نمایاں علامتیں ظاہر کرتا ہے جس کسی نے اس کے پیشرو غزالی کا مطالعہ کیا ہے وہ اگر ان دو عالی دماغوں کا تقابل کرے، تو وہ غزالی کے براہ راست اثرات کا اعتراف کرنے سے گریز نہیں کر سکتا۔ صدہا سال تک ابن رشد کے متبعین اور مخالفین ایک لامتناہی جدل و نزاع کیتھولک چرچ میں برپا کرتے رہے۔ سمجھا جاتا ہے کہ یورپ کی نشأۃ جدیدہ یونانی علوم کے احیاء سے ہوئی، مگر

اس سے کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا کہ مسلمانوں کے تہذیبی اثرات نے اس کے لئے زمین ہموار کی تھی۔ عربی علوم مغرب کے حکیمانہ فکر و نظر کا نقطۂ آغاز تھے۔ عین سترھویں صدی تک مغربی علم طب، اصول و عمل میں ابن سینا کی تصنیفات پر مبنی ہے۔

نشاۂ جدید کے بعد اصلاح و تجدید کا دور آیا۔ چرچ کے خلاف بغاوت، فرد کے ضمیر و ایمان سے براہ راست تخاطب اور بائبل کے آزادانہ مطالعہ کے ذریعہ خدا اور مسیح کی بے قید تلاش و جستجو، اسلامی افکار ہی کی آواز بازگشت تھی۔ لوتھر کے بعض معاندین نے جب اس کو مسلمانوں کے اصول و عقائد کی تقلید سے متہم کیا تو یہ کسی خبث باطنی کے تحت نہیں کہا جا رہا تھا۔

مغرب خواب غفلت سے بیدار ہو کر جادۂ ترقی پر گامزن ہوا، کیونکہ جس زندگی کو نظام جاگیرداری اور کلیسائیت نے ایک عرصہ سے حلقہ بگوش کر رکھا تھا وہ اب بطور خود ان طوق و سلاسل کو نکال پھینک رہی تھی۔ تجارت پیشہ متوسط شہری طبقہ کے برسر عروج آنے سے نظام جاگیرداری کی بنیادیں ہل گئیں۔ عمرانی فرائض کی بجا آوری میں ایک نئی سرگرمی پیدا ہوئی۔ یہ رجحان سولھویں صدی کے بعد سے مغربی اور وسطی یورپ میں غلبہ پانے لگا۔ دست کاری، زراعت اور ہر قسم کے تجارتی لین دین میں انفرادی کارگذاری کو آزادی دلانے کا میلان موجود تھا۔ عوام اپنے روایتی حکمرانوں، بادشاہوں، پیشواؤں، اور امیروں کی حماقتوں سے نجات پانے کے لئے کوشاں تھے۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ معاشرہ فرداً فرداً اپنے اراکین کی پرامن مسابقت کے طریق پر چل رہا ہے، اور مملکت مثل ثالث بالخیر کے قائم ہے۔ عین ایسے وقت پر حسب معمول تعلقات میں انقطاع رونما ہوا۔ اولاً جہد و سعی کے ذریعہ اور تجارت پیشہ متوسط طبقہ کے مفاد کی خاطر، انگلستان اور فرانس میں خاص حقوق حاصل کئے گئے پھر یورپ میں جہاں کہیں بھی متوسط طبقہ اجتماعی زندگی کا خاص عنصر تھا۔ امریکی، فرانسیسی اور صنعتی انقلاب وہ تمثیلی واقعات تھے، جو اس نظام کو قبول کرنے سے رونما ہوئے، اور محاربات نپولین کے بعد یورپ کی تعمیر نو ان ہی اصولوں کی رہنمائی میں ہوئی۔ اس معاشرت پسند انفرادیت کے غلبہ و تسلط سے زندگی زیادہ صحت بخش، پاکیزہ، اور معین ہو گئی۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں مشینی صنعتی نظام کے بسرعت تمام ترقی کرنے کے ساتھ مغرب میں جدید میلانات کا نشو و ارتقاء ہوا۔ بے قید سوداگرانہ انفرادیت، جو اصول عدم مداخلت یا نظریۂ بقائے اصلح پر مبنی تھی، اپنے آغاز ترقی ہی سے ایسی قوتوں کو وجود بخش رہی تھی جو خود اس کی حریف تھیں۔ نری سیاسی عمومیت جو اس تحریک سے حاصل ہوئی وہ معاشی عمومیت (یعنی ثقافتی اور معاشی مواقع کا تمام لوگوں کو یکساں اور بلا تفریق و امتیاز حاصل ہونا) کے بغیر ناکافی تصور کی گئی۔ یہ محسوس کیا گیا کہ فی کس ایک رائے دینے کا حق ایک عام آدمی کی حالت کو اس حد تک سدھارنے کے قابل نہ ہو سکا، جس حد تک تیزی کے ساتھ بڑھنے والی مادی اشیا کی پیدائش اس کو مستحق گردانتی تھی۔

مفکرین اور معلمین کے قلب و دماغ گوناگوں اجتماعی نظریات کی جانب مبذول ہوئے۔ تمام سنجیدہ اور متین اہل فکر نے یہ محسوس کیا کہ بے قید معاشی انفرادیت پر یہ اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کثیر تعداد کی زیادہ سے زیادہ خوشحالی پر منتج ہوگی۔ صنعتی نظام کے عفریت نے فرد کو بالکل دبوچ لیا، اور یہ نظام جاگیرداری، شاہیت اور کلیسائیت کے قید و بند سے رہائی پاکر دوبارہ پابند، اور فردیت و انسانیت سے محروم کر دیا گیا۔ نسل انسانی کو از سر نو اپنے ان نئے آقاؤں کی غارتگری سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ ہر جگہ عوام نے اپنا اعتماد مجرد سیاسی عمومیت پر سے کھو دیا۔ اطالیہ اور جرمنی میں پرستش و بندگی کا رخ فرد سے مملکت کی جانب پھر گیا۔ ہمہ گیر آمریت نے ایک عامی سے، زیادہ سے زیادہ مادی و جسمانی تحفظ کا وعدہ اس شرط کے ساتھ کیا کہ وہ انفرادی آزادی کے تمام دعووں سے دست بردار ہو جائے۔ فاشیت اور نازیت کا تو زبردست فوجی ہزیمتوں سے قلع قمع ہو گیا، مگر اشتمالیت نے روس اور اس کی طفیلی مملکتوں میں پہلے سے زیادہ اپنے آپ کو مستحکم کر لیا۔ نئے علاقوں کا الحاق ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی انتہا چین کے انقلاب پر ہوئی جو غالباً عصر حاضر کا نہایت مہتم بالشان واقعہ ہے۔

جبکہ یہ تمام موثر تحریکیں نشوونما پا رہی تھیں، اور اپنے بحث و مناظرہ سے سلبی و ایجابی نتائج کی پردہ کشائی کر رہی تھیں، اور مختلف سیاسی، معاشی اور عمرانی نظامات کے ادھیڑبن میں لگاتار مصروف عمل تھیں، تو دنیائے اسلام اس وقت غفلت کی نیند سو رہی تھی۔ مگر ظاہر ہے کہ زیادہ عرصہ تک یہ لوگ الگ تھلگ نہیں رہ سکتے تھے۔ مغرب کی صنعتی ترقی نے ایک ناقابل مقاومت فوجی قوت کی تخلیق کی۔ صنعت کار قومیں اشیائے خام کے لئے منڈیوں اور اپنی مصنوعات کے لئے نکاسی کی خواہاں تھیں۔ محض عسکری جوش اور انفرادی دلیری جدید اسلحہ اور معاشی نظامات کے مقابلہ میں بے بس تھے، جن کی پشت پر ایسی مملکتوں کی طاقت تھی جنہوں نے خود کو معاشی انتفاعی قوتوں کے ساتھ ہمرنگ کر لیا تھا۔ سلطنت عثمانیہ، جو تین براعظموں پر پھیلی ہوئی تھی، جدید اسلحہ اور ان صنعتوں میں پس ماندہ تھی جن سے اصل ذرائع جنگ مہیا ہوتے ہیں اور کوئی قوم موجودہ جنگ کامیابی کے ساتھ لڑ نہیں سکتی تھی۔ ترک جو یورپ کے مشرقی علاقوں پر حکمران تھے، ان نئی طاقتوں کا اندازہ نہ کر سکے۔ زوال یافتہ شاہیت، جس کی پشت پر ایسا ہی تنزل یافتہ دینی اقتدار تھا، اپنی ایک ایسی زندگی کا سانچہ بدلنے کے لئے کوئی قوی سبب نہ پا سکی جس نے صدہا سال تک بخوبی کام انجام دیا تھا، مگر اب جس کو سختی کے ساتھ جانچنے کی ضرورت تھی۔ زندگی کی بنیادوں کو بلا ہاتھ لگائے ہوئے صرف بالائی عمارت کی بے اعتنائی کے ساتھ لیپ تھوپ کر دی گئی۔ اقوام یورپ نظریاتی اور معاشی اعتبار سے بہتر ساز و سامان سے لیس ہو کر عالم اسلامی پر قبضہ و تصرف کا عزم کر چکی تھیں، جس کی نسبت وہ جانتی تھیں کہ یہ کوئی کارگر مقاومت نہ کر سکیگا۔ بحر اوقیانوس سے بحر الکاہل تک اور مراکش سے انڈونیشیا تک، مسلم اقوام اور مملکتیں یا براہ راست مسخر و ملحق کی گئیں یا بالواسطہ

مغربی اقتدار کے زیر تصرف لائی گئیں۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں، دنیائے اسلام بالکلیہ شکست خوردہ، بے دست و پا، اور حلقہ بگوش ہو چکی تھی۔ یورپ کی طاقتور صنعتی مملکتوں کے حوصلے بے پناہ تھے اس لئے ایک باہمی تباہی وہلاکت کا واقع ہونا یقینی تھا۔ ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک کی عالم آشوب جنگ نے ربع مسکوں کو اس کی بنیادوں سے ہلا دیا۔ اتحادی سلطنتوں نے فوجی ضرورت سے مجبور ہو کر، بطور مقصد جنگ، تمام چھوٹی اور بڑی قوموں کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ انھوں نے اس امر کا اقرار کیا کہ یہ جنگ آزمائی ہر قسم کی ضرب دپیکار کو ختم کرنے اور دنیا کے لئے عمومیت کو محفوظ کر دینے کی غرض سے ہے۔ لیکن جب انھوں نے کامرانی حاصل کی اور اپنے حریفوں کو کچل دیا، تو اپنے اعلیٰ مقاصد فراموش کر گئے۔ ہزیمت خوردہ سلطنتوں کے حصے بخرے نئے سامراجی منصوبوں کے مطابق کر دیئے گئے۔ عرب اقوام نے، جنہیں اپنے سابقہ حکمرانوں کے خلاف پس پشت خنجر زنی پر آمادہ کیا گیا تھا، اپنے آپ کو مکر و فریب کا شکار پایا۔ ان کے لئے یہ تغیر صرف آقاؤں کی ایک تبدیلی تھی۔ ایک جدید منافقانہ سیاسی اصطلاح تراشی گئی اور الحاق و انضمام کو انتداب کا نام دیا گیا۔ دنیائے اسلام کے عین قلب میں ایک یہودی مملکت کی داغ بیل ڈالی گئی۔ اس عالمگیر جنگ نے کمزور اقوام کو حریت و آزادی نہیں بخشی تھی، بلکہ انہیں بیدار اور خود آگاہ کر دیا تھا۔ شخصی آزادی اور خود ارادیت کی تحریکات کو ہر جگہ تقویت حاصل ہوئی، جس نے تمام تمدنی سانچوں کو تباہ و برباد کرنے کے کام کی تکمیل کر دی۔ ترکوں نے مغربی قومی اساس پر اپنے ملک کا نظم و نسق قائم کیا اور بحیثیت ایک چھوٹی طاقت کے پہلے سے زیادہ متحد و مستحکم ہو گئے۔ جبکہ وہ انہیں تو انا سیاسی ایک وسیع مملکت کو سنبھالنے کے لئے بیرونی حملوں اور اندرونی تخریبی کارروائیوں کی مدافعت میں صرف کرتے تھے۔ عرب ہنوز آزادی کامل کے لئے مصروف

اجتہ جہد و عمل ہیں، لیکن بجائے یکسوئی کے مختلف سمتوں پر مسلسل جادہ پیما ہیں۔ پاکستان اور انڈونیشیا جیسے وسیع اور کثیر
سے آبادی رکھنے والے ممالک کا ظہور ہوا جو زبردست قدرتی وسائل اور انسانی طاقت کے حامل ہیں۔ شمالی افریقہ میں لیبیا کی
الفرا مملکت معرض وجود میں آئی اور طرابلس، الجزائر اور مراکش کے علاقے فرانس کی غارتگرانہ شہنشاہیت سے گلوخلاصی
صدی کے لئے جد و جہد کر رہے ہیں۔ افریقہ کے نیم مہذب اور پسماندہ علاقے بھی بیدار ہو رہے ہیں، اور غارتگر سفید فام حکمرانوں
ارتقا کے لئے باعث تشویش بن رہے ہیں۔
ترقی بیرونی اقتدار سے آزادی، تمام دیگر آزادیوں کے حصول کی اولین اور لازمی شرط ہے۔ اس وقت بعض
عامہ مسلمان قومیں سیاسی حیثیت سے کاملاً آزاد ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ کس سمت آگے بڑھ رہی ہیں اور وہ کیا نصب العین
کے ہے جو انھوں نے اپنے پیش نظر رکھا ہے؟ ترکوں نے ایک جمہوریہ تشکیل دیا، جس کی بنا انیسویں صدی کی مغربی جمہوریت
کے پسندی کے تصورات ہیں۔ اس امر کے تجربہ کے بعد کہ محض دینی رشتہ خاطر خواہ قوی محرک نہیں ہے، انھوں نے
اپنے آپ کو مغربی انداز کی نسلی قومیت کا پابند کر لیا اور ایک ظلمت پسند مذہبی اقتدار کے تلخ تجربہ کے بعد

سیاسیات اور معاشیات کو ایک دوسرے سے جدا کر کے ایک لادینی حکومت، مذہب کو بطور شخصی ایمان وضمیر کے معاملے میں برقرار رکھتے ہوئے مغربی نہج پر قائم کی۔ مذہب کے خلاف ایک عام انحراف جیسا کہ روس میں پیدا ہوا، یہاں نہیں تھا، بلکہ مولویوں کی گرفت سے چھٹکارا حاصل کیا گیا جو زندگی کے حقائق سے ناآشنا تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ وہ اخلاقی و روحانی امور سے تعلق رکھتا ہے، اور نئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے قوانین اور رسوم وعادات میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ اسلام میں کسی مستقل مذہبی جماعت کا وجود نہیں، بلکہ مسخ شدہ دینیات اور فقہیات موجود تھی۔ ترکی کی ذہین و دلیر سیاست دان خاتون اور ایک نامور مصنفہ خالدہ ادیب خانم نے ایک مرتبہ مجھ سے کہا کہ "ہم انقلابی ترک اسلام کے پروٹسٹنٹ ہیں"۔ عرب ممالک میں طرز زندگی قدیم بدوی تعلقات اور معاشرہ سے لے کر جزوی طور پر جدید وضع قطع تک مصر وشام جیسے علاقوں میں پائی جاتی ہے مغرب کے ساتھ تعلقات وروابط کے باعث عربوں کی قومیت پرستی اس امر کے لئے کوشاں ہے کہ عظیم تر اسلامی ملت میں رہ کر اتحاد عرب کو تقویت پہنچائی جائے۔ عربی، اسلامی تہذیب پر فخر واعتماد کے ساتھ مغربی طرز وروش کو شعوری غیر شعوری طور پر بکثرت اختیار کیا جارہا ہے۔ مصر وشام کے بلند پایہ مفکرین، محض عقلی اساس پر اسلامی اصولوں کی جدید توضیح وتشریح کر رہے ہیں۔ انڈونیشیا میں ایک زبردست مذہبی جماعت اپنی نو حاصل کردہ آزادی کی عمارت اسلامی تعلیمات کی بنیاد پر کھڑی کر رہی ہے۔

عالم اسلامی میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک سیاسی اضطراب وہیجان کے ساتھ ساتھ تہذیبی کشمکش بھی برسرِ کار رہی ہے۔ ہر جگہ کا ملاً احساس زوال عروج وترقی، احیاء وتجدید کا تقاضہ موجود ہے۔ احیائے مذہب کی تحریکات مختلف نوعیت کی ہیں۔ تاہم ایک چیز ان میں مشترک ہے۔ وہ یہ اعتقاد ہے کہ روحانی فیضان وشان کے لئے اسلام کی اولین تحریک کی طرف رجوع ہونا چاہیئے۔ اسلام کی اصلی خوبی کو، مابعد کے تمام حشو وزوائد اور یوں سے بے اعتنا ہو کر جنہوں نے اس کے اصل چہرہ پر غیر اسلامی تصورات ورسومات کے پردے ڈالدیئے حاصل کرنا چاہیئے۔ ہم یہاں تجدد پرستی کے مختلف مکاتب خیال پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں۔ ایک مکتب اس امر کا مدعی ہے کہ اصل اسلام قرآن پر مشتمل ہے۔ اس لئے صرف کتاب مقدس ہی سے، بحیثیت مستند ماخذ رجوع کرنا ہے لیکن قرآن زیادہ تر عام اصول کی تعلیم چند گنے چنے قوانین کی صورت میں دیتا ہے چنانچہ اس ل میں بھی کچھ ایسے لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ اس کتاب مقدس میں قوانین کا جس حیثیت سے اظہار ہوا ہے وہ ل ہیں، لیکن دوسرے اس پر زور دیتے ہیں کہ قرآن میں جن معاشرتی حالات سے قوانین بحث کرتے ہیں ت کی صورت موجودہ کے لحاظ سے تھے اس لئے یہ قوانین نہیں، بلکہ ان کے پس پردہ جو اساسی اصول کارفرما ہیں کے ہمیشہ قائم رہنے والے اجزا ہیں۔ حامیان تجدد کا دوسرا طبقہ یہ یقین رکھتا ہے کہ قرآن تفصیلی ہدایت د

روشنی کے لئے بھی کافی ہے، وہ اس طرح پر کہ اس کا تکملہ تعلیمات و سنت رسولؐ سے ہوتا ہے۔ ان کے مخالفین یہ خیال کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ کے طریقوں اور فیصلوں کا پتہ چلانا دشوار ہے، کیونکہ احادیث کا ذخیرہ بالکل واضح اور یکساں اصول پر مبنی نہیں ہے، اور صریح اضافہ و الحاق کے علامات ظاہر کرتا ہے۔ اگر یہ تحقیق بھی ہو جائے کہ آنحضرت صلعم نے کسی خاص موقع پر کسی خاص طرح عمل فرمایا تھا، تو اس کو صرف موقتی اہمیت دی جائیگی اور کلیتاً تبدیل شدہ حالات میں ایک جدید فیصلہ ان اصحاب علم و اخلاق کی طرف سے دیا جائے گا جو اسلام کے اصل منشا و مقتضا کا درک و فہم رکھتے ہیں۔ بعض دیگر حامیان تجدید ان تمام فقہی مجموعوں کو جنہیں بڑے فقہائے ابتدائی صدیوں میں ترتیب دیا تھا، اسلام کے غیر تغیر پذیر اجزاء کی طرح شمار کرتے ہیں۔ لیکن یہ فقہی مجموعے منو کے دھرم شاستر کی طرح صرف دیوانی اور فوجداری قوانین میں محدود نہیں ہیں۔ ایمان و اخلاق کے اصول شخصی زندگی کے تفصیلی ضوابط، اور آداب معاشرت ان میں گھل مل گئے ہیں۔ یہ لوگ بجز ان معاملات کے، جن کی تفصیل نہیں کی گئی، قانون سازی کی آزادی یا انفرادی زندگی کی آزادانہ تنظیم کو تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ مشکل سے کوئی چیز نہایت اہم یا عارضی نوعیت کی ایسی ہوگی جس کے لئے کوئی سند نہ تلاش کرتے ہوں۔ اس لئے عملی طور پر جملہ اجتماعی، معاشی، سیاسی اور شخصی زندگی کے نمونے رسمی اور غیر متبدل بن گئے ہیں۔ یہ متجددین گویا اسلام کے تلمودی ہیں۔

اس موقع پر ہمیں پاکستان کی مثال لینی چاہیئے جو ایک اسلامی مملکت بنانے کے لئے ہندوستان کے ذیلی براعظم سے جدا کیا گیا تھا، اور جہاں مسلمان اسلامی طریق زندگی اختیار کرنے میں آزاد ہیں۔ اس مملکت کی تخلیق سے تقریباً ایک صدی پیشتر سے مسلمان اصول مذہب اور شرائط ایمان پر بحث کرتے رہے۔ چونکہ انہیں کوئی سیاسی اقتدار حاصل نہیں تھا اس لئے یہ مذہبی مباحثات نظری اور فرقہ پرستانہ سطح پر جاری رہے۔ علاوہ اس کے یہ کوئی قومی ذمہ داریاں بھی نہیں رکھتے تھے اس لئے یہ مناظرات، غیر ذمہ دارانہ دنیاتی اور تصوری نوعیت کے حامل تھے۔ ایک ایسا سیاسی نظام جس میں وہ زندگی گذارنے پر مجبور تھے، خود ان کا پیدا کردہ نہ تھا اس میں کسی قسم کا رد و بدل ان کے بس سے باہر تھا۔ ایک مخصوص معاشی طرز زندگی بھی تاریخ کی منطق نے ان پر عائد کر دیا تھا۔ ایک غیر ملکی حکومت کے ہاتھوں میں ان کے بین الاقوامی تعلقات تھے، اور ان کی تعلیم بھی آزاد نہ تھی۔ پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے ساتھ ہی وہ دفعتاً نہایت اہم مسائل اور ٹھوس حقائق سے دوچار ہوئے۔ قرارداد مقاصد میں اسلامی نظام حیات پر انھوں نے اپنے ایمان و یقین کی توثیق کی اور اس امر کا اقرار کیا کہ وہ اپنے دستور، قوانین، اور اداروں کی قرآن و سنت پر تشکیل کریں گے مگر یہ الفاظ نہایت غیر معین تھے؛ جن کی تشریح و توضیح ان کے بالکل برخلاف بھی کی جا سکتی تھی۔ دستور ساز ... [illegible] ... سال تک سوچ بچار اور اظہار و استشارہ

بعد اساسی اصول کا اعلان کیا گیا، جن کے لئے ایک ہنگامہ برپا تھا۔ اس میں یہ کوشش کی گئی کہ متعدد اور مختلف دعویداروں کو راضی کیا جائے، لیکن نتیجہ یہ ہوا کہ کوئی بھی مطمئن نہ ہو سکا۔ مختلف اسلامی فرقوں کو تسلیم کیا گیا تھا، جنہوں نے اس امر کے اظہار میں بڑی پھرتی دکھائی کہ وہ بجز اپنی ذات کے کسی اور کی تعبیر و تفسیر کے پابند نہیں ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تمام معاملہ کا ایک مضحکہ خیز ناکامی پر خاتمہ ہوگا۔ کیونکہ دستور کی بنا اگر اسلام پر ہو اور اسلام کی توضیح بیسیوں فرقوں کی طرف سے ایک دوسرے سے متضاد ہو، تو مشترک و متحد اساس کہاں ہوگی، جس کے بغیر کوئی اگلا قدم اٹھایا نہیں جا سکتا۔ زبانی دعوٰں اور نعروں سے گذر کر حقائق سے دوچار ہوتے ہی ایک تعطل سا رونما ہو گیا۔ حکومت کو زمیندار اور لگان دار کے تعلق اور مختلف نوعیت کے حق ملکیت زمین کے جواز و عدم جواز کی بابت تصفیہ کرنا ہے۔ حکومت کو سرمایہ اور محنت کی بابت بھی فیصلہ صادر کرنا ہے۔ حکومت کو اپنے مالی نظام اور بنک کاری کی بابت بھی طے کرنا ہے جس کو راسخ الاعتقاد کافرانہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اسلام میں سود کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ یہ مسئلہ تصفیہ طلب ہے کہ آیا بنک کا سود اور کاروبار کا سود، دونوں مثل ربا کے ایک ہی ہیں، جس کی اسلام نے ممانعت کی ہے۔ موجودہ نظام زندگی میں عورت کے مرتبہ کا تعین کرنا ہے۔ ایک مسلمان مملکت میں غیر مسلموں کے حقوق کی واضح طور پر تعریف کرنا ضروری ہے اور ایک عمومی مملکت میں ان تمام امتناعات کو رفع کرنا لازم ہے جن کی بنا کسی جنس و عقیدہ پر ہو۔

اگر مسلمان اپنی ہم عہد اور آئندہ نسل انسانی کی زندگی میں کوئی باعزت مقام حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہ ایک ناقابل گریز حقیقت ہے کہ ان کی زندگی اپنی تمام صورتوں میں کاملاً اصلاح و تجدید کی محتاج ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اسلام ایک فرسودہ مذہب ہے اور بطور ایک مانع ترقی مذہب کے اس کو ترک کر دینا چاہیئے، یا ہمیں انسانیت کی مادی اور ذہنی ترقی کی روشنی میں اس کی جدید تفسیر کرنی چاہیئے۔ کیا مسلمانوں کو ہر اعتبار سے مغرب کی ترقی پسند قوموں کی محض تقلید کرنی چاہیئے، یا انہیں تخلیقی امتزاج کے ذریعہ کچھ نہ کچھ خدمت سر انجام دینی چاہیئے

اسلام کی اصل قوت ان تصورات کے ان ولیسرانہ امتزاجات کی رہین منت ہے، جن کو مختلف قوموں غیر معمولی ذہن و دماغ اس سے قبل الگ الگ نشوونما دیتے رہے۔ اس نے دنیوی اور اخروی زندگی دین اور خالق کائنات کو باہم مربوط کیا اور اس زندگی کی فلاح و بہبود کو ابدی اقدار کی وصولیابی کا زینہ قرار رہبانیت اور آخرت پرستی کی شکل میں سلبی روحانیت کو مردود ٹھہرایا، اور یہ تعلیم دی کہ اس دنیا کے جملہ معاملات کو راست بازانہ اور صحت بخش طرز و روش اختیار کر کے روحانی و مذہبی بنایا جائے۔ زاہد بندہ دار کو نہیں، بلکہ محنت کرنے والے کو حبیب اللہ کے خطاب سے سرفراز کیا گیا۔ ملائیت جو مستقل مذہبی

مفادات کی اجارہ داراور نگران کار کی حیثیت رکھتی تھی، وہ برخاست کردی گئی۔ غلاموں کو آزادی دلانا۔ نیکوکاری اور اخلاقی خوبی کا زبردست عمل گردانا گیا۔ فطریت اور مافوق فطریت کے درمیان جو حد فاصل تھی وہ محو کردی گئی۔ دلدادگان خرق عادت سے کہا گیا کہ وہ خدا کی تلاش النفس کے مطالعہ کے ذریعہ کریں۔ اور مذہب کی تعریف فطرت الٰہی کے مطابق زندگی بسر کرنے سے کی گئی، جو روح انسانی میں پھونکی گئی ہے۔ اخلاقی اور روحانی زندگی کے لئے معاشی عدل کو ناگزیر شرط قرار دیا گیا۔ قانون وراثت کے ذریعہ نظام جاگیرداری کالعدم قرار دی گئی اور اس بات کی ممانعت کردی گئی کہ خلف اکبر غیر منقسم جائیداد کا وارث ہوگا۔ نسلی امتیازات کی نفی کی گئی اور انسان کو قبائلیت کی پستی سے نکال کر آفاقیت اور عالمگیر انسانیت کے درجے پر سربلند کیا گیا۔ بادشاہت کو عمومی جمہوریت کے لئے جگہ خالی کرنی پڑی، جس میں قسمتوں کی رہنمائی کے لئے قوم کے بہترین فرد کا انتخاب بذریعہ اجتماع امت کیا جاتا تھا۔ مواقع کی یکساں فراہمی اور قانون کی نظر میں سب کی برابری، اجتماعی اور شہری زندگی کی اساس قرار دی گئی۔ تمام امتیازی حقوق پر خط تنسیخ پھیر دیا گیا۔ عورت کو آزادانہ مالی حیثیت عطا کی گئی۔ وہ ذاتی ملکیت رکھ سکتی تھی اور میراث میں منصفانہ حق پاتی تھی۔ نکاح کو متقابل جنس کے دو آزاد اشخاص کے درمیان عقد معاشرت کی صورت دی گئی اور نکاح نامہ میں کوئی بھی جائز شرط داخل کی جا سکتی تھی۔ علم کی جستجو کی، بحیثیت ایک مذہبی عمل کے تاکید کی گئی۔ یہ علم نہ دینیات کا تھا اور نہ مذہبی رسومات کا، بلکہ یہ ایک غیر محدود زندگی کا علم تھا جو انسان کو ہر چہار طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ یہی سبب ہے کہ یونانی عقلیت کو اسلامی تہذیب میں آسانی کے ساتھ سمو لیا گیا۔ آزادی ضمیر کا شاندار اصول جزو ایمان قرار دیا گیا۔

اصطلاحات کے جدید مفہوم کے لحاظ سے اصلی اسلام نہ کلیسائی ہے اور نہ لادینی۔ مغرب میں لادینیت، چرچ اور مذہبی پیشوائیت کے خلاف ایک بغاوت تھی۔ اسلام نے ان دونوں اداروں کو برخاست کردیا، اس لئے دنیوی زندگی کو اختلاط یافتہ مذہبی حکومت کی گرفت سے آزادی دلانے کی یہاں کوئی ضرورت نہ تھی۔ خالق اور مخلوق کے درمیان کسی وسیلہ کی حاجت نہ تھی۔

ملت بیضا کی احیاء و تجدید، اور انسانوں کی از سر نو قیادت کے لئے اسلام کی حقیقی روح کو دوبارہ زندہ کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کے لئے خذ ما صفا کے اصول پر کاربند ہوکر ان اچھی چیزوں کو لیتے ہوئے آگے بڑھنا چاہیئے جو غیروں کے ہاتھوں نشوونما پاتی ہیں۔ اسلام میں کوئی جغرافی اور نسلی قومیت نہیں کہ۔

وَلِلّٰہِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ — اللہ ہی کے لئے مشرق و مغرب ہے۔

کوئی چاہے تو اس میں یہ اضافہ کرسکتا ہے کہ اللہ ماضی، حال اور استقبال ہے، کیونکہ اللہ ہی زندگی کے دائمی اقتدار کا مقصود اعلیٰ ہے۔

(باقی آئندہ)

مولانا عبدالمجید سالک

حضرت شاہ ولی اللہؒ

حضرت اورنگ زیب عالمگیر اس ملک میں سرمایۂ ملت کے نگہبان اور دین مقدس کے غیور خادم تھے اگرچہ ان کا زیادہ وقت جنوب کی چپقلشوں میں بسر ہوا۔ لیکن انھوں نے برصغیر کی دینی۔ اخلاقی اور معاشرتی اصلاح کے لئے امکان بھر کوشش کی۔ ان کے انتقال کے بعد ان کے جانشین نہایت کمزور اور بے غیرت ثابت ہوئے اور مملکت اور معاشرہ دونوں انتہائی خلفشار میں مبتلا ہو گئے۔ سلاطین و امرا کی نالائقی۔ علماء کی غفلت و مداہنت عمال حکومت کی نمک حرامی اور اخلاق باختگی نے پورے معاشرے کو عقائد فاسدہ اور اعمال شنیعہ کے گرداب میں غرق کر دیا۔

اس وقت ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ کوئی جلیل القدر شخصیت پیدا ہو جو اسلامی نظام عقائد کے احیا اور مسلم معاشرے کی تربیت و اصلاح کے انقلابی روح لے کر اٹھے۔ اور صدیوں کے فرسودہ نظام کو خس و خاشاک سے پاک کر کے نئی زندگی بخشے۔ اگر دیمک خوردہ مملکت کا احیا بعض حالات و کوائف کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو کم از کم مسلمانوں کو مسلمان بنانے اور فرقہ پرستی اور اوہام نوازی سے نجات دلانے کی صورت تو پیدا ہو جائے۔ چنانچہ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی رحلت سے اسّی سال بعد اور عالمگیر اعظم کی وفات سے چار سال پہلے فروری ۱۷۰۳ء میں شاہ ولی اللہ پیدا ہوئے جو اس برصغیر میں محی السنۃ۔ وارث کمال نبوت اور حجۃ الاسلام ثابت ہوئے اور جن کے فیوض و کمالات سے اسلام کو حیات تازہ حاصل ہوئی۔

حضرت شاہ صاحب کا سلسلۂ نسب والد کی طرف سے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اور والدہ کی جانب سے حضرت امام موسیٰ کاظم تک پہنچتا ہے آپ کے دادا شیخ وجیہ الدین اورنگ زیب عالم گیر کے لشکر میں ایک ممتاز سردار تھے۔ والد ماجد شیخ عبدالرحیم دہلی کے نہایت نامور عالم دین اور صاحب دل بزرگ تھے جنہوں نے پرانی دہلی میں ایک دینی درسگاہ "مدرسہ رحیمیہ" کے نام سے قائم کر رکھی تھی۔ آپ دربار شاہی سے الگ تھلگ رہ کر درس و ارشاد میں مصروف رہتے تھے۔ البتہ حضرت اورنگ زیب عالمگیر نے آپ کی جلالت علمی کے باعث آپ کو فتاویٰ عالمگیری کی ترتیب و تدوین میں شامل کر لیا تھا۔ آپ نہایت جامع حیثیات بزرگ تھے ظاہر و باطن میں کامل اور دنیاوی عقل و فراست میں فرد تھے۔ "انفاس العارفین" میں حضرت شاہ صاحب اپنے

والد محترم کے متعلق لکھتے ہیں:۔

حضرت ایشاں با اخلاق سلیمہ مرضیہ از شجاعت و فراست وکفایت وغیرت بوجہ اتم موصوف بودند و عقل معاد کامل و وافر داشتند و مجلس صحبت حکمت عملی و آداب معاملہ بسیارے آموختند۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے سوانح حیات کے لئے مختلف کتب کی ورق گردانی سے بہتر ہے کہ خود حضرت کے خود نوشت حالات سے استفادہ کیا جائے۔ آپ نے اپنے حالات میں ایک مختصر رسالہ "الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف" کے نام سے لکھا تھا۔ جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:۔

یہ فقیر ۱۴۔ شوال ۱۱۱۴ھ کو بدھ کے دن طلوع آفتاب کے وقت تولد ہوا۔ تاریخی نام "عظیم الدین" نکلا۔ ولادت سے پہلے والدین اور بعض دوسرے صلحا نے میر متعلق بعض مبشر خواب دیکھے۔ عمر کے پانچویں سال مکتب میں بٹھایا گیا۔ ساتویں سال والد ماجد نے نماز روزہ شروع کرادیا اسی سال رسم ختنہ ادا ہوئی۔ اور اسی سال قرآن مجید ختم کر کے فارسی تعلیم شروع کی۔ یہاں تک کہ دسویں سال شرح ملا جامی پڑھ لی۔ اور عربی کتب کے مطالعہ کی قابلیت پیدا ہوگئی۔ چودھویں سال شادی ہوگئی۔ پندرہ سال کی عمر میں میں نے حضرت والد ماجد کے ہاتھ پر بیعت کی۔ مشائخ صوفیہ بالخصوص نقشبندیہ کے اشغال میں مصروف ہوگیا۔ اور توجہ وتلقین اور آداب طریقت کی تعلیم اور خرقہ پوشی کی جہت سے میں نے اپنی نسبت کو درست کیا۔ اسی سال بیضاوی کا ایک حصہ پڑھ کر گویا اس ملک کے مروجہ نصاب تعلیم سے فراغت حاصل کرلی۔ ذیل کی کتابیں میں نے سبقاً سبقاً پڑھیں۔

حدیث میں پوری مشکوٰۃ شریف (سوائے کتاب البیوع سے کتاب الآداب تک) صحیح بخاری کتاب الطہارت تک۔ شمائل ترمذی کامل۔ تفسیر بیضاوی۔ اور تفسیر مدارک کا ایک حصہ۔ اس کے ساتھ ہی سب سے بڑی نعمت یہ حاصل ہوئی۔ کہ والد ماجد کے درس قرآن میں باقاعدہ حاضر رہا۔

علم فقہ میں شرح وقایہ اور ہدایہ پوری پڑھیں۔ اصول فقہ میں حسامی اور توضیح وتلویح کا کافی حصہ۔ منطق میں شرح شمسیہ پوری پڑھی۔ اور شرح مطالعہ کا کچھ حصہ۔ کلام میں شرح عقائد مع حاشیہ خیالی اور شرح مواقف کا ایک حصہ۔ سلوک وتصوف میں عوارف۔ رسائل نقشبندیہ وغیرہ۔ علم الحقائق میں شرح رباعیات مولانا جامی۔ لوائح۔ مقدمہ شرح لمعات۔ مقدمہ نقد النصوص۔ فن خواص اسماء و آیات میں والد ماجد کا خاص مجموعہ۔ طب میں موجز۔ فلسفہ میں شرح ہدایۃ الحکمۃ۔ نحو میں کافیہ اور شرح ملا جامی۔ علم معانی میں مطول اور مختصر المعانی۔ ہیئت و حساب کے بعض مختصر رسالے۔ الحمد للہ کہ اس تحصیل کے زمانے میں ہر فن سے خاص مناسبت پیدا ہوگئی۔

میری عمر کے سترھویں سال والد ماجد واصل بحق ہوئے ۔ اور مرض الموت میں مجھے بیعت وارشاد کی اجازت مرحمت فرمائی ۔ حضرت عمر بھر مجھ سے راضی رہے ۔ آپ کی وفات کے بارہ سال تک دینی کتب اور معقولات کے درس میں مشغول رہا ۔ مذاہب فقہ کی کتابیں بغور پڑھیں ۔ ان احادیث کا مطالعہ کیا جن سے فقہائے محدثین اپنے مسائل میں استناد کرتے رہے ۔

اس کے بعد زیارت حرمین شریفین کا شوق پیدا ہوا ۔ اور ۱۱۴۳ھ کے اواخر میں یہ فقیر حج سے مشرف ہوا ۔ ۱۱۴۴ھ میں مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں رہا ۔ اور شیخ ابو طاہر قدس سرہٗ اور دیگر مشائخ حرمین سے اخذ روایت حدیث کی سعادت حاصل ہوئی ۔ دوران قیام مدینہ منورہ میں روضۂ مقدسہ میری توجہ کا خاص مرکز رہا ۔ اور الحمد اللہ کہ اس دربار قدسی سے مجھ پر فیوض و برکات کی بے پایاں بارش ہوئی حضرت شیخ ابوطاھر مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے تمام طُرق صوفیہ کا جامع خرقہ عنایت ہوا ۔ ۱۱۴۴ھ کے آخر میں دوبارہ حج کیا ۔ اور اوائل ۱۱۴۵ھ میں وطن واپس آئے :۔

حج سے واپس آکر شاہ صاحب نے بدستور والد ماجد کے مدرسہ رحیمیہ میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا ۔ آخر ترلیسٹھ سال کی عمر میں ۱۱۷۶ھ مطابق ۱۷۶۲ء بمقام دہلی رحلت فرمائی ۔ تاریخ وفات اس مصرع سے نکلتی ہے :۔

"او بود امام اعظم دیں"

حضرت شاہ ولی اللہ کی پوری عمر اس کرب انگیز اور دردناک خلفشار کو دیکھتے ہی گذر گئی ۔ جس کا ذکر اس فصل کے آغاز میں کیا گیا ہے ۔ آپ نے حکومت کے ضعف ۔ معاشرے کی گمراہی اور علماء و مشائخ کی غفلت و غلط کاری کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ۔ اور دس بادشاہوں کا عہد آپ کے سامنے گذرا ۔ آپ نے دیکھا کہ برصغیر کے مروجہ نصاب دینی یعنی درس نظامی میں قرآن مجید اور اس کی تفسیر کو کوئی حیثیت حاصل نہیں ۔ حدیث کے علوم فراموش ہو چکے ہیں ۔ فقہ میں مذاہب اربعہ کی کھینچ تان اور تعصب باہمی کا دور دورہ ہے ۔ اجتہاد کا نام نشان تک نہیں ۔ عوام انتہائی گمراہی اور اوہام پرستی میں مبتلا ہیں ۔ اخلاق کے بندھن کمزور پڑ چکے ہیں ۔ معاشرے کے تمام طبقات غافل ہیں اور تباہی و بربادی کے راستے پر گامزن ہیں ۔ علماء و مشائخ نے شریعت و طریقت دونوں کو کھیل بنا رکھا ہے اور اسلام کے روشن چہرے کو اپنے عقائد فاسدہ اور اعمال بد سے داغدار کرنے میں مصروف ہیں ۔ آپ نے اپنے علم و فضل ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانیت اور اپنی فراست و دردمندی کے طفیل سے تجدید و اصلاح کا عزم کر لیا ۔ اور متعدد انقلاب انگیز کتابیں لکھ کر جمود و قدامت کے پردوں کو چاک کر دیا ۔

نواب صدیق حسن خان نے بالکل درست فرمایا کہ اگر شاہ صاحب زمانۂ ماضی میں پیدا ہوئے ہوتے

تو پورا عالم اسلام اُن کو امام تسلیم کر لیتا۔ اگر وجود او در صدر اول و در زمانہ ماضی می بود۔ امام الائمہ تاج المجتہدین شمردہ می شد۔

مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:۔ ابن تیمیہ اور ابن رُشد کے بعد بلکہ خود انہی کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہُوا تھا۔ اس کے لحاظ سے یہ امید نہ رہی تھی کہ پھر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہوگا لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشا دکھانا تھا کہ آخیر زمانے میں کہ اسلام کا نفس واپسیں تھا شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہُوا۔ جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی۔ رازی۔ ابن رشد کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے (تاریخ علم الکلام)

مولانا ابوالکلام آزاد نے "تذکرہ" میں لکھا ہے:۔

پھر بارھویں صدی کا ایک عظیم ترین ظہور علوم و معارف دیکھو۔ زمین بنجر ہو چلی تھی۔ پھر بھی کھیتوں کی سبزی۔ چمنوں کی لالی سے کوئی گوشہ بالکل خالی نہ تھا۔ تیرھویں صدی کے تمام کاروبار علم وطریقت کے اکابر و اساتذہ اسی صدی میں سربرآوردہ ہوئے۔ بعض بڑے بڑے سلاسل درس و تدریس کی بنیادیں اسی میں استوار ہوئیں۔ بایں ہمہ معلوم ہے۔ کہ جو دَورِ آخر کے فاتح اور سلطانِ عصر ہونے کا مقام تھا اور قطبیت وقت کا۔ وہ صرف حجۃ الاسلام شاہ ولی اللہ (رضی اللہ عنہ) ہی کے لئے تھا۔ اور لوگ بھی بیکار نہ تھے کام کرتے رہے۔ مگر جو کام یہاں انجام پایا۔ وہ صرف یہیں کے لئے تھا۔

اب ہم مختصراً ان کارناموں کا ذکر کریں گے جو اس جلیل القدر امام نے دینِ اسلام۔ معاشرہ اسلامی بلکہ پوری نسل اسلامی کی خدمت و ہدایت کے لئے انجام دیئے۔ اور جنہوں نے اُن کو دنیا کے عظیم ترین رہنمایان فکر کی صف میں امتیاز مقام عطا کر دیا۔

صدیوں سے ہندی مسلمانوں کا یہ شیوہ چلا آتا ہے کہ قرآن مجید کو محض یُمن و برکت کے لئے پڑھتے۔ اور اس کی ہدایت سے براہ راست مستفید ہونے کی کوشش نہ کرتے۔ غیر عرب قوموں کو کلام الٰہی کا منشا سمجھانے کے لئے اس کا ترجمہ ضروری تھا۔ اور اس کی تفسیر کو بھی آسان بنانا لازمی تھا۔ دینی مدارس میں۔ فقہ۔ فلسفہ۔ منطق۔ صرف نحو سبھی کچھ پڑھایا جاتا تھا۔ لیکن کلام الٰہی اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و تدریس کو چنداں اہمیت نہ دی جاتی تھی۔ حالانکہ اس سے قبل حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ اور شیخ عبدالحق محدث رحمتہ اللہ علیہ اس سلسلے میں خاصی جد و جہد کر چکے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے فارسی میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا۔ تاکہ کلام الٰہی کو زیادہ سے زیادہ سمجھ سکیں۔ اس پر علماء اس قدر برافروختہ ہوئے۔ کہ تلواریں میانوں سے نکل آئیں۔ بعض مخالفوں نے ایک دفعہ کوئی سوا سو بازاری غنڈوں کو ساتھ لے کر شاہ صاحب کو فتحپوری کی مسجد میں گھیر لیا۔ اُن کے

ساتھ اس وقت صرف چند رفیق تھے - قریب تھا کہ ہنگامہ ہو جائے - مرزا حیرت دہلوی لکھتے ہیں :-

"شاہ صاحب کے ہاتھ میں صرف ایک پتلی لکڑی تھی - اس لڑکی کو لے کر اس خونی مجمع کے سامنے آئے - جو با ضابطہ تلواروں - اور دوسرے ہتھیاروں سے مسلح تھا - غیر معمولی جوش کی حالت میں اَللہُ اکبر کا نعرہ مارا - اور اس جماعت کو چیرتے پھاڑتے نکلے چلے گئے -

بعض احباب نے شاہ صاحب کو مشورہ دیا کہ کچھ عرصے کے لئے دہلی سے چلے جائیں - اور جب فتنہ فرو ہو جائے تو واپس آجائیں چنانچہ شاہ صاحب باہر چلے گئے - اور جب واپس آئے - تو لوگوں کو سمجھایا کہ قرآن مجید کوئی منتروں کی کتاب نہیں ہے - کہ اس کو پوجا کے وقت جز دان سے نکال کر پڑھ لیا جائے اور بس - یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے - جو بندوں کی ہدایت و رہنمائی کے لئے نازل کیا گیا ہے - اگر تم اس کو سمجھو گے نہیں - تو عمل کیا کرو گے -

بہر حال شاہ صاحب کے ترجمہ سے آئندہ قرآن مجید کے ترجموں کا دروازہ کھل گیا - ترجمے کے لفظی و معنوی صحت و احتیاط کے اعتبار سے شاہ صاحب کا ترجمہ اب تک نظیر نہیں رکھتا - ترجمہ کے ساتھ ہی آپ نے ایک مقدمہ بھی لکھا جس میں ترجموں کی رہنمائی کے لئے مفید ہدایت دیں - علم تفسیر پر بھی کتابیں لکھیں - جن میں "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" نہایت کارآمد اور اس کا اردو ترجمہ بھی علی گڈھ سے شائع ہو چکا ہے - نسخ آیات - روایات اسرائیلی اور رسوم جاہلیت کے متعلق بھی شاہ صاحب نے صحیح راستہ دکھایا کیونکہ علماء ان امور میں بہت الجھے ہوئے تھے - ان سے فہم قرآن میں رکاوٹیں پیدا ہوتی تھیں -

اگرچہ شیخ عبد الحق محدث نے ہندوستان میں حدیث کا ذوق پیدا کرنے کے سلسلے میں اپنے علم و فضل کی پوری قوت صرف کی - لیکن چونکہ عالمگیر کے زمانے میں فقہ کا دور دورہ ہو گیا - اور علماء زیادہ تر قاضی و مفتی بننے لگے - یہی سبب ہے کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پھر کنج کس مپرسی میں چلی گئی - آخر شاہ ولی اللہ نے اس کو مسلمانوں کی اخلاقی و روحانی اصلاح کے لئے از سر نو زندہ کیا - آپ نے اپنے سفر حجاز میں جہاں بڑے ارباب طریقت کی صحبت سے فیض اٹھایا - اور اپنے باطن کو جلا دی - وہاں بہترین اساتذۂ حدیث سے علوم حدیث کی سند تکمیل بھی حاصل کی - حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دل کشی اور دین میں اس کی برتر افادیت نے شاہ صاحب کو اس قدر متاثر کیا کہ آپ مدینہ منورہ سے رخصت ہوتے ہوئے اپنے استاذ حدیث سے کہنے لگے -

ہر چہ خوانده بودم فراموش کردم الا علم دین (یعنی حدیث)

(ملفوظات عزیزیہ صفحہ ۹۳)

شاہ عبد العزیز نے اپنے ملفوظات میں لکھا ہے :-

"میرے والد ہی مدینہ منورہ سے علم حدیث لائے - آپ نے چودہ ماہ حرمین شریفین میں رہ کر سند حاصل فرمائی"

علامہ رشید رضا مصری لکھتے ہیں :-

" اگر ہمارے بھائی ہندوستان کے علماء اس زمانہ میں علم حدیث کی طرف توجہ نہ کرتے - تو اس علم کے زوال وفنا کا فیصلہ ہو چکا تھا " (مقدمہ مفتاح کنوز السنۃ)

"ہندوستان کے علماء" سے مراد صرف شاہ ولی اللہ - ان کے جانشین اور ان کے تلامذہ ہیں - جن کے طفیل سے علم حدیث نے ہندوستان میں وہ فروغ حاصل کیا - کہ اسلامی ملکوں میں سے کوئی اس ملک کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتا -

شاہ ولی اللہ اپنے وصیت نامے میں فرماتے ہیں کہ جب عربی زبان پر قدرت حاصل ہو جائے - تو موطا امام مالک (بروایت یحییٰ بن یحییٰ مصمودی) ضرور پڑھا دیں - کیونکہ یہ کتاب علم حدیث کی اصل ہے اور اس کے پڑھنے سے بہت فیض حاصل ہوتا ہے - آپ نے موطا کی شرح عربی میں " المسویٰ " اور فارسی میں " المصفیٰ " کے نام سے لکھی - عوام کے لئے احادیث کے چھوٹے چھوٹے رسالے مرتب کئے - مثلاً چہل حدیث - النوادر من الحدیث - الدر الثمین فی مبشرات النبی الکریم - جب شاہ صاحب نے حجاز سے واپس آکر دہلی میں درس حدیث کا آغاز فرمایا - تو مدرسہ رحیمیہ کی وسعت تنگ ہو گئی - اور ملک بھر کے اطراف واکناف سے تشنگان حدیث نبوی جوق در جوق رجوع کرنے لگے اس موقع پر محمد شاہ نے مولانا کو بلوا کر اندرون شہر ایک عالیشان مکان دے دیا - وہ مکان کیا تھا ایک بہت بڑی امیری حویلی تھی - جس میں شاہ ولی اللہ - شاہ عبدالعزیز اور شاہ محمد اسحاق درس دیتے رہے - ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ میں یہ حویلی بھی لٹ گئی - اب اس کی جگہ محلہ مدرسہ شاہ عبدالعزیز" قائم ہے - یعنی یہ حویلی ایک پورے محلہ کی وسعت رکھتی تھی -

حضرت شاہ صاحب کے درس حدیث اور ان کی کتابوں سے ہندوستان میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا عام غلغلہ بلند ہو گیا - اور یہی شاہ صاحب کے منصب جدید و احیائے اسلام کا تقاضا تھا کہ مسلمانوں کو زید وعمر کے اقوال سے ہٹا کر اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی طرف لایا جائے -

شاہ ولی اللہ نے مذاہب فقہ اور مسئلہ تقلید و اجتہاد میں ایک معقول اور متوسط طریق اختیار کیا - انھوں نے چاروں مذاہب فقہ کے اختلافات کی بنیاد کو واضح کرنے کے لئے ایک کتاب لکھی "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" اس میں خلافت راشدہ سے لے کر پانچویں صدی ہجری تک فقہ کی تدوین - جمع حدیث اور مختلف مذاہب فقہی کی ناقدانہ تاریخ لکھی ہے - حنفی - شافعی - مالکی - حنبلی مذاہب کیونکر پیدا ہوئے - ان کی خصوصیات کیا کیا ہیں - ان کی جداگانہ حیثیتیں کیونکر قائم ہوئیں - احادیث کیونکر جمع ہوئیں - بخاری - مسلم - ترمذی - ابو داؤد وغیرہم کے مجموعوں کی خصوصیات کیا ہیں - اجتہاد کی اہمیت کیا ہے اور مسلمانوں میں تقلید کا

رواج کن وجوہ کی بنا پر ہوگیا۔ ان تمام مطالب کو اس کتاب میں تحقیقی اور دلنشین طور پر واضح کیا ہے۔

تقلید و عدم تقلید اور استخراج احکام فقہی کے متعلق شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ فقہ کے چاروں امام معتبر اس لئے اگر علماء ائمہ میں سے کسی ایک کا قول کسی مصلحت کی وجہ سے اختیار کریں۔ تو بالکل جائز ہوگا پھر فرمایا:۔

اگر انسان کسی مجتہد کے (جس کو اجتہاد کا حق ہو) ایسے قول کی جستجو کرے جو اس کے نفس پر سہل تر ہو تو ہم کو معلوم نہیں کہ شرع نے اس عمل پر اس کی برائی کی ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دستور تھا کہ جو باتیں آپ کی امت پر سہولت کی ہوتی تھیں۔ ان ہی کو پسند فرماتے تھے۔ (عقد الجید صفحہ ۷۲)

شاہ صاحب کا مسلک یہ تھا۔ کہ عامیوں کے لئے تقلید ہی بہتر ہے کیونکہ اگر ان کو کھلا چھوڑ دیا جائے۔ تو جس ملک میں شریعت اسلامی رائج ہوگی۔ وہاں کا نظام بالکل درہم برہم ہو جائے گا۔ لیکن علماء کو اپنی بصیرت سے کام لینا چاہیئے۔ اُن پر "لزوم مذہب معینہ" کی پابندی نہیں۔ شاہ صاحب مذاہب اربعہ میں کوئی فرق نہیں کرتے کسی ایک کی جانبداری اور دوسرے مذاہب کی نکتہ چینی انھوں نے نہیں کی۔ بلکہ جو حکم کسی مذہب کا انہیں باعتبار استدلال یا استحسان پسند آیا۔ اس کو بے تکلف اختیار کرلیا۔ اپنی کتاب "تفہیمات الٰہیہ" میں لکھتے ہیں:۔

ابو حنیفہ اور شافعی کے مذہب زیادہ مشہور رہے ہیں۔ اور مسلمانوں میں زیادہ پیرو بھی انہی کے پائے جاتے ہیں۔ کتابیں بھی انہیں کی زیادہ ہیں۔ فقہا۔ محدثین۔ مفسرین۔ متکلمین۔ صوفیہ زیادہ تر مذہب شافعی کے پیرو رہے ہیں۔ اور حکومتیں اور عام لوگ زیادہ مذہب حنفی پر قائم ہیں۔ اس وقت جو امر حق ملاء اعلیٰ کے علوم سے مطابقت رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں مذہبوں کو ایک جا کر دیا جائے دونوں کے مسائل کو دواوین حدیث سے مقابلہ کر کے دیکھا جائے جو ان کے موافق ہوں ان کو باقی رکھا جائے۔ اور جس کی کوئی اصل نہ ملے اس کو ساقط کر دیا جائے۔ پھر جو چیزیں تنقید کے بعد ثابت نکلیں۔ اگر دونوں مذہبوں میں متفق علیہ ہوں۔ تو ان کو مضبوطی سے پکڑ لیا جائے اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہو تو مسئلے میں دونوں قول تسلیم کر لئے جائیں۔ اور دونوں پر عمل کرنا صحیح قرار دیا جائے۔

شاہ صاحب نے "انصاف" میں بھی یہی فرمایا کہ اہل الحدیث اور اہل التخریج دونوں کے طریقوں کو جمع کیا جائے۔ اس مسلک اعتدال کے اختیار کرنے کے حق میں شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں ادلہ و براہین کا انبار لگا دیا ہے۔ اور صرف اس مسلک ہی کے اعلان سے اہل سنت کے تمام اختلافات اور مذاہب اربعہ کے پیرؤں کی بے معنی لڑائیوں کی جڑ کاٹ دی ہے۔ اس سے تعصب۔ تقلید جامد کوتاہ نظری اور کج بحثی ختم ہو کر ایک طرف عوام الناس کے لئے سہولت پیدا ہوتی ہے اور دوسری طرف علماء پر تحقیق و اجتہاد کا دروازہ ہرگز بند نہیں

ہوا۔ بلکہ ہر زمانے میں کھلا رہے اور آئندہ بھی کھلا رہے گا۔ فرماتے ہیں۔ اجتہاد ہر زمانے میں فرض کفایہ ہے۔ اس لئے کہ مسائل کی کثرت پر کوئی حصر و احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور اس میں احکام الہٰی کی معرفت ہر حال میں واجب ہے۔ شاہ صاحب نے اجتہاد کا حق ہر کس و ناکس کو نہیں دیا۔ بلکہ نہایت تفصیل سے اس کے اصول و قواعد اور حدود و شرائط معیّن کئے ہیں۔ ازالۃ الخفا۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔ انصاف۔ بدور بازغہ۔ مصفیٰ وغیرہ ہر کتاب میں اس کے متعلق کہیں اشارات کئے ہیں۔ اور کہیں مفصل بحث کی ہے۔ اور مسئلہ کا کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا۔

بعض علما اس بحث میں پڑ جاتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ حنفی تھے۔ یا غیر مقلد۔ ہمارے نزدیک آپ اپنی عظمت علمی اور جلالت قدر کی وجہ سے ایسے بلند مقام پر پہنچ گئے تھے۔ کہ اس قسم کی نسبتیں آپ کے لئے بے معنی ہو گئی تھیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ کا مسلک آپ کی کتابوں سے واضح ہے۔ اس کو پڑھ کر ہر شخص اپنے اپنے ذوق کے مطابق خود فیصلہ کر سکتا ہے حضرت شاہ صاحب نے تاریخ کی روشنی میں ثابت کیا ہے کہ حنفی شافعی مالکی۔ حنبلی کی نسبتیں سلطنت اُموی کے خاتمہ تک بالکل معدوم تھیں۔ کوئی اپنے آپ کو حنفی شافعی وغیرہ نہ کہتا۔ بلکہ سب اپنے اپنے اماموں اور استادوں کے طریقے پر دلائل شرعی استنباط کرتے تھے۔ لیکن سلطنت عباسی کے زمانے میں یہ تبدیلی ہوئی کہ ان فرقوں کے نام معین ہو گئے۔ اور جب تک لوگ اپنے بڑوں کی نص نہ پاتے۔ کتاب وسنت کی دلیل بھی تسلیم نہ کرتے۔ پھر جب عربوں کی حکومت ختم ہو گئی۔ اور ترکی تسلط کا زمانہ آیا۔ اور لوگ مختلف ممالک میں منتشر ہو گئے تو ہر ایک نے اپنے اپنے مذہب فقہی کو اصل بنا لیا۔ پہلے جو چیز مذہب مستنبط تھی۔ اب وہ سنت مستقرہ بن گئی۔ اب ان کے علم کا مدار اس پر رہ گیا کہ تخریج پر تخریج کریں۔ اور تفریع پر تفریع (ازالۃ الخفا)

مختصر یہ کہ حضرت شاہ ولی اللہ فقہ کے ائمہ اربعہ کی عظمت علمی اور ان کی نیک نیتی اور تقویٰ کے قائل ہیں۔ ان کے مذاہب کو بھی حق سمجھتے ہیں۔ لیکن ایک تو اس کے روادار نہیں کہ کسی ایک امام اور اس کے مذہب سے ایسی وابستگی پیدا کی جائے۔ کہ حنفی۔ شافعی۔ مالکی۔ حنبلی مستقل فرقے بن جائیں۔ دوسرے۔ کسی ایک امام کے مسئلے یا حکم پر اکتفا نہ کیا جائے۔ بلکہ دوسرے ائمہ کے احکام بھی دیکھ لئے جائیں۔ اور جس حکم میں حسنِ استدلال اور حسنِ استحسان پایا جائے۔ یعنی جو قرآن و حدیث کے منشا سے زیادہ قریب ہو۔ اور ملت کے لئے زیادہ سہل ہو۔ وہ اختیار کر لیا جائے۔ خواہ وہ کسی امام کا ہو۔ گویا شاہ صاحب نے اس فقہی فرقہ بندی کی جڑ کاٹ دی۔ اور اجتہاد کا دروازہ کھول دیا۔ تاکہ خدا کا دین قیامت تک آفتاب ہدایت بنا رہے۔

واضح رہے کہ ایک خاص تقلید شاہ صاحب کے نزدیک حرام ہے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

اور تقلید حرام کی صورت یہ ہے کہ کسی فقیہ کے متعلق یہ گمان کیا جائے کہ وہ علم کی انتہا تک پہنچ گیا ہے اور اس سے خطا سرزد ہی نہیں ہو سکتی (یہ تقلید حرام اس لئے ہے کہ) کہ ایسے مقلد کو جب کوئی صحیح و صریح حدیث بھی پہنچ جاتی ہے جس سے فقیہ کے قول کی تردید ہوتی ہو۔ تو مقلد پھر بھی اس کو نہیں چھوڑتا۔

شاہ ولی اللہ نے علوم ظاہری کے علاوہ علوم باطنی کی بھی باقاعدہ تعلیم پائی تھی اور اپنے قول کے مطابق اذکار و اشغال میں بھی مصروف رہے تھے ان کی اکثر تصانیف سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ رموز و اسرار ان کے سینہ صافی پر القا ہوتے تھے اللہ تعالیٰ اور روح رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کے فکر و اجتہاد کی رہنمائی ہوتی تھی۔ "فیوض الحرمین" ان کے مکاشفات کا نہایت قیمتی مجموعہ ہے۔ بعض رؤیائے صادقہ بھی ان کی کتابوں میں درج ہیں۔ جن کے بعض حصے حیرت انگیز طور پر پورے بھی ہوئے۔ لیکن یاد رہے کہ وہ مروجہ تصوّف کے سخت مخالف اور آج کل کے صوفیہ و مشائخ کے حرکات و افعال سے بے حد بیزار تھے۔ اس کے علاوہ آپ نے اس امر کی توضیح بھی کی ہے کہ تصوّف کا کتنا حصّہ اسلام ہے اور کون کون سے اجنبی عناصر اس میں شامل ہو گئے ہیں۔ آپ نے وحدت الوجود اور حضرت مجدد صاحب کی وحدت الشہود کو تاویل و تعبیر سے باہم مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ کی متعدد کتابیں تصوّف میں ہیں۔ مثلاً الطاف القدس۔ لمعات۔ انفاس العارفین خیر کثیر۔ فیصلۂ وحدت الوجود والشہود۔ آپ کی مشہور کتاب تفہیمات الہیہ بھی زیادہ تر تصوّف ہی کے مطالب پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ جھاڑ پھونک۔ تعویذ۔ شعبدات و نیرنجات سے تصوّف کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہمارے عوام اور ہمارے صوفیہ ان ہی کو کرامات قرار دے کر ان پر تصوّف اور ولایت کی بنیادیں استوار کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے ان چیزوں کو باطل قرار دیا۔ اور ان کے متعلق "القول الجمیل" اور "شرح حزب البحر" جیسی کتابیں لکھ دیں۔ بلاشبہ شاہ صاحب بیعت کے قائل ہیں۔ "القول الجمیل" میں آپ نے بیعت کے فوائد۔ اس کے طریقوں اور صاحب بیعت کے خصائص بیان کئے ہیں۔ لیکن ان کی تلقین یہی ہے کہ آج کل کے بدعتی پیروں کی بیعت ہرگز نہ کرو۔ اگر ان سے کوئی کرامت بھی دیکھو تو اس کو طلسمات سحر سمجھو۔ جس کو قرب الٰہی سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً وصیّت نامے کی وصیّت سوم ملاحظہ ہو۔

وصیّت دیگر آنست کہ دست در دست مشائخ ایں زمان کہ بانواعِ بدعت مبتلا ہستند۔ ہرگز نباید داد۔ و بیعت ایشاں نباید کرد۔ و بغلوِ عام مغرور نباید بود و نہ بہ کرامات زیراکہ اکثر غلوِ عام بسبب رسم است و امور رسمیہ را بحقیقت اعتبارے نیست و کرامات فرد شان ایں زمانہ ہمہ الّا ما شاء اللہ طلسمات و نیرنجات را کرامات دانستہ اند۔

شاہ ولی اللہ کی دو کتابوں نے تاریخی معاشرتی اور سیاسی دوائر میں جو انقلاب فکر پیدا کیا ہے۔ ہندوستان بھر کے علماء ان کی جلیل القدر تصانیف کے اثرات اس انقلاب سے لگا نہیں کھا سکتے۔ "ازالۃ الخفا" اور "حجۃ اللہ البالغہ"

دو کتابیں ہر پڑھے لکھے مسلمان کو مستقل طور پر اپنے مطالعہ میں رکھنی چاہئیں۔ "ازالۃ الخفا" میں صاحب نے فلسفہ تاریخ اور منشائے اسلام کو پیش نظر رکھ کر خلفا کی تاریخ پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مرتبہ ہے۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا۔ اس کے بعد کے حضرات کے متعلق شاہ صاحب خاموش ہیں۔ اور آپ کا ارشاد یہ ہے کہ خاندان۔ نسب۔ ذاتی قوت جسمانی یا بہادری فضیلت کے لئے اتنی اہم نہیں ہیں۔ جس قدر اسلام کی عملی خدمت اہم ہے۔ یعنی جتنی کسی نے اسلام کی خدمت زیادہ کی ہے۔ اتنی ہی اس کو فضیلت حاصل ہے۔ شاہ صاحب نے خلافت علیٰ منہاج النبوۃ صرف خلفائے راشدین تک محدود قرار دی ہے۔ اور امویوں کی سلطنت کو دنیاوی ملوکیت کہا ہے۔ خلفا کے منہاج حکومت۔ ان کے حکام و عمال۔ ان کے زمانے میں مسلم معاشرہ اور دوسرے تمام متعلقات کو پیش نظر رکھ کر شاہ صاحب نے قرآن وحدیث کی رُو سے ان پر گفتگو کی ہے۔ اور ہر چیز نہایت جرأت کے ساتھ واشگاف طور پر بیان کر دی ہے۔ اس کتاب سے شیعہ وسنی دونوں فرقوں کی بعض غلط فہمیاں اور بے سرو پا افکار آرائیاں بے بنیاد ثابت ہو گئیں۔ اور اسلام کا نظام ریاست و سیاست بالکل واضح ہو کر سامنے آگیا۔

جس طرح امام غزالی نے "احیاء علوم الدین" کے نام سے ایک بےنظیر کتاب لکھ دی تھی۔ اور پوری ملت کو یونان کی ضلالت آموز افکار سے محفوظ کر کے دین قیم کے راستے پر اُستوار کر دیا تھا۔ اسی طرح شاہ ولی اللہ رح نے "حجۃ اللہ البالغہ" تصنیف فرما کر اپنے زمانے کے تمام طبقات کی ہدایت و رُشد کا سامان مہیا کر دیا۔ (مولوی عبدالرحیم سرحدی نے اس کتاب مستطاب کا ترجمہ سلیس و بامحاورہ اُردو میں کیا ہے جو غیر عربی دان لوگوں کے لئے بڑی نعمت ہے) اس کتاب میں پہلے مذاہب و شرائع کی مصلحتوں کا ذکر ہے۔ مذہب کی ضرورت۔ روح کی حقیقت جزا سزا۔ حقیقت موت جیسے بنیادی مسائل کی صراحت و وضاحت کی ہے پھر ان ہی معیاروں پر دین اسلام کے احکام کی مصلحت واضح کی ہے۔ ایمان۔ طہارت۔ نماز۔ روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج۔ احسان۔ معاملات۔ تدبیر منزل سیاست مدن۔ معیشت وغیرہ پر حدیث کی رُو سے بحث کی ہے شریعت کے ہر حکم کی مصلحتوں کو واضح کیا ہے۔ اور قرآن وحدیث سے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر دینی حکم کی کوئی نہ کوئی مصلحت ہوتی ہے شاہ صاحب اس خیال کے مخالف ہیں کہ "شریعت کے احکام میں کوئی مصلحت نہیں ہوتی۔ یا اعمال اور ان کی جزا میں کوئی مناسبت نہیں"۔ شاہ صاحب کا ارشاد ہے کہ احکام دین کے مصالح کو سمجھنا اور عقلاً اس کا قائل ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اعمال کا اثر نیتوں اور ان نفسیاتی حالتوں پر موقوف ہے جن سے اعمال سرزد ہوتے ہیں۔ اندھا دھند تعمیل حکم کرنے اور حکم کی مصلحت کو سمجھ کر اس پر عمل کرنے میں فرق واضح ہے۔

غرض یہ کتاب "اسرار علوم دین" "مصالح احکام دین"۔ اصلاح معاشرت۔ تنظیم معیشت و سیاست غرض دین و دُنیا کے تمام شعبہ ہا ئے زندگی میں رہنمائی کرتی ہے۔ اور پڑھنے والے کے قلب پر اسلام کے منجانب اللہ

ہونے کا نقش بٹھا دیتی ہے۔

اس سے قبل بیان کیا جا چکا ہے کہ شاہ ولی اللہ نے جس زمانے میں زندگی بسر کی۔ وہ ہندوستان میں سخت ابتری۔ بدنظمی اور خونریزی کا زمانہ تھا۔ سلطنت دہلی کا ٹمٹما ہوا چراغ فتنوں کی آندھی سے بجھ گیا۔ مرہٹوں اور سکھوں نے جنوب و شمال میں قیامت برپا کر دی۔ دہلی پر نادر شاہ کا حملہ ہوا۔ ہزارہا انسانوں اور کروڑوں کی مالیت کے سامان کا نقصان ہوا۔ پانی پت میں مرہٹوں کو احمد شاہ ابدالی نے شکست دی۔ لیکن مسلمانوں کی سلطنت سنبھل نہ سکی۔ بنگال و بہار میں انگریزوں کا تسلط ہو گیا۔ شاہ ولی اللہ اس دور فتن میں چپ چاپ تصنیف و تالیف میں مصروف رہے وہ جانتے تھے کہ اس وقت سلطنت مغلیہ کو عسکریت کی مدد سے دوبارہ قائم کرنا محال ہو چکا ہے۔ اس لیے ملت کے فکر و عمل کی اصلاح کرنی چاہیئے۔ تاکہ معاشرہ تو اس غار میں گرنے سے محفوظ رہ جائے۔ فتنوں کے دور میں جب ملت کا کوئی سر دھڑ نہ رہا ہو۔ اور روک ٹوک کے تمام عوامل معطل ہو چکے ہوں۔ ملت ہمیشہ گمراہ ہو جایا کرتی ہے۔ اس کی اصلاح کے لیے ضروری تھا کہ اسلام کی تجدید یا دراس کے نصب العین کا احیاء کیا جائے۔ اس کے روشن چہرے کو داغ دھبوں سے پاک کرکے ایک دفعہ پھر دنیا کے سامنے لایا جائے۔ معاشرت کی اصلاح کی جائے۔ اور ہندوؤں کی ہمسائیگی کی وجہ سے عقیدہ و عمل کی جو گمراہیاں مسلمانوں میں راہ پا گئی ہیں۔ ان کا قلع قمع کیا جائے۔ بادشاہوں۔ امیروں۔ افسروں۔ فوجیوں مولویوں اور عام لوگوں کو الگ الگ نیکی کی تلقین کی جائے اور ملت کے سیاسی و اقتصادی نظام پر نظر ثانی کی جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے عمر بھر یہی کیا۔ مثال کے طور پر ان کی کتاب "تفہیمات الٰہیہ" کا وہ حصہ پڑھنا چاہیئے۔ جس میں انھوں نے تمام طبقات ملت کو دردمندانہ مخاطب کیا ہے ان کے عیب و نقائص صاف صاف شمار کرائے ہیں۔ اور انھیں صراط مستقیم کی طرف دعوت دی ہے۔ تفہیمات کا یہ حصہ نہایت مؤثر ہے۔ جس سے شاہ صاحب کی شدت احساس اور دردمندی واضح ہوتی ہے۔

جب ارباب حکومت عیاشانہ و مسرفانہ زندگی اختیار کر لیتے ہیں۔ اور ان کی ریس سے خوشحال اور دولت مند طبقہ بھی اسی دلدل میں پھنس جاتا ہے۔ تو اقتصادی توازن تلپٹ ہو جاتا ہے۔ اور اخلاقی و معاشرتی حالات بگڑ جاتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اپنے زمانے کے حالات کے پیش نظر لکھا ہے۔

> (ہمارے زمانے میں) شہری زندگی کی بربادی کے دو بڑے سبب ہیں۔ ایک یہ کہ لوگ بیت المال۔ (پبلک فنڈ) پر پل پڑتے ہیں اور ایک دوسرے کو تنگ کرتے ہیں۔ ان کا پیشہ ہی یہ ہو جاتا ہے۔ کہ بیت المال سے روپیہ وصول کریں۔ کہ ہم غازی ہیں۔ بعض علماء کی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کا بھی بیت المال پر حق ہے۔ بعض زہاد۔ شعرا۔ اور دوسرے مانگ کھانے والے لوگ بھی بیت المال کو ہی کو اپنا ذریعہ آمدنی بنا لیتے ہیں۔ حالانکہ کوئی فرض منصبی بجا نہیں لاتے۔ رفتہ رفتہ ان طفیلیوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے۔ اور یہ شہر کے لئے۔ اپنے آپ کے لئے اور ملت کے لیے بارگراں

بن جاتے ہیں۔

دوسرا عنصر تمدن کی تباہی کا یہ ہے۔کہ کاشتکاروں تاجروں اور اہل حرفہ پر ناقابل برداشت ٹیکس لگائے جاتے ہیں۔ اور ان کی وصولی سختی سے کی جاتی ہے۔جو لوگ اطاعت کے ساتھ ٹیکس ادا کرتے رہتے ہیں وہ اس کی گرانباری کی وجہ سے برباد ہو جاتے ہیں اور جو طاقتور ہوتے ہیں وہ ٹیکس دینے سے انکار کر کے بغاوت اختیار کر لیتے ہیں۔حقیقت میں تمدن کی بہتری اسی میں ہے کہ ٹیکس ہلکے ہوں۔ اور ملازم ضرورت سے زیادہ نہ رکھے جائیں (رحمۃ اللہ صفحہ ۴۵)

اقتصادیات و معاشیات کے مسائل پر شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ اور بدور بازغہ میں "ارتفاقات" کے عنوان سے جو اصول پیش کئے ہیں ان کو اگر کوئی مسلم حکومت اپنا دستور اساسی بنا لے تو اس کی مملکت یقیناً اقتصادی بےچینی اور طبقاتی کشمکش سے بہت بڑی حد تک محفوظ رہے گی۔ انہی "ارباب ارتفاقات" مالیات حکومت۔ نظام عدل۔ فوج پولیس یہاں تک بلدیات وغیرہ کی تنظیم کا نقشہ بھی پیش کر دیا ہے۔

"فیوض الحرمین" میں شاہ صاحب نے تحقیق شریف کے عنوان سے ایک نہایت کارآمد بحث کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مسلمان کے لئے بہترین نمونہ ہے۔ظاہری خلافت والوں اور باطنی خلافت والوں کے لئے حضورؐ کی زندگی میں پوری ہدایت موجود ہے۔اب ظاہری و باطنی خلافت کی تصریح سنیئے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں۔ جو لوگ۔

شرعی حدود اور جہاد کے ساز و سامان کی تیاری۔ سرحدی علاقوں کی ناکہ بندی اور حفاظت۔وفود کو انعام و اکرام دینے کی خدمت۔ محصول۔مالگزاری اور صدقات کی وصولی۔ پھر حق داروں میں اُن کی تقسیم۔ مقدمات کے فیصلے۔یتیموں کی نگرانی۔مسلمانوں کے اوقاف کا انتظام۔راستوں سڑکوں اور مسجدوں وغیرہ کی تعمیر اور اسی قسم کے دوسرے کاموں پر مامور ہیں۔......

میں انہیں "خلافت ظاہری" والوں کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔ان لوگوں کے لئے رسول اللہ کی سیرت میں بہترین نمونے ہیں جن کی تفصیل حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔ پھر جو لوگ۔

شرائع و قوانین۔اسلامی۔قرآن۔سُنن و آثار کی تعلیم دیتے ہیں۔ اچھی باتوں کا حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے منع کرتے ہیں۔جن کے کلام سے دین کی تائید ہوتی ہے۔خواہ مناظرہ یا مباحثہ کی راہ سے جیسا کہ متکلمین اسلام کا حال ہے یا وعظ و پند کے طریقے سے جیسا کہ اسلام کے واعظین۔خطبا اور مفسرین کرتے ہیں۔ پھر جو توجہ و ہمت سے اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کرتے ہیں۔مثلاً مشائخ و صوفیہ ان کے علاوہ جو نماز قائم کراتے ہیں۔ حج کراتے ہیں۔ اور احسان (دوام حضور) کے حصول کی راہ لوگوں

کو بتاتے ہیں اور زہد و تقویٰ کی طرف راغب کرتے ہیں.......

ان کو میں "خلافت باطنی" والوں کے لقب سے ملقب کرتا ہوں۔ ان لوگوں کے لئے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بہترین نمونے ہیں۔ جن کی تفصیل کتب حدیث میں درج ہے۔

شاہ صاحب کا خیال یہ ہے کہ اگر مسلم ممالک میں دو جماعتیں کام پر آمادہ ہوں۔ ایک جماعت سیاست دانی۔ ذیاداری اور نظم و نسق میں مہارت رکھتی ہو۔ دوسری ترویج علم دین۔ تزکیہ باطن اور وعظ و تلقین کی اہل ہو۔ یہ دونوں جماعتیں تقسیم کار پر ملت کا کام کریں۔ اور دونوں اپنے اپنے کام کے لئے اسوۂ حسنہ نبوی سے جلب توفیق کریں۔ تو ان کے درمیان ہمیشہ یک آہنگی رہے گی۔ کبھی تصادم و تزاحم کی نوبت نہ آئیگی۔ اور ملت دینی و دنیاوی۔ اخلاقی و مادی سب پہلوؤں سے فلاح حاصل کرلے گی۔

اگر پاکستان شاہ صاحب کی اس تجویز کو اختیار کرے۔ تو قدیم الخیال مولوی اور جدید تعلیم یافتہ کے درمیان کشمکش ختم کی جاسکتی ہے۔ اور ہماری مملکت ایک خوش انتظام اسلامی سلطنت بن سکتی ہے۔

سیاست و معاشیات کے متعلق شاہ صاحب کے نظریات کو تفصیلاً پیش کرنا بجائے خود ایک کتاب چاہتا ہے یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ شاہ صاحب خیالات و عقائد کی اصلاح ہی کو کافی نہ سمجھتے تھے۔ بلکہ مملکت اسلامی کا خیال بھی ان کے پیش نظر تھا۔ خواہ اس کا وجود کسی مستقبل بعید میں ظاہر ہو۔ بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ جب مرہٹوں کا فتنہ حد سے بڑھ گیا۔ تو شاہ صاحب نے احمد شاہ ابدالی کو دعوت دی۔ اور نواب شجاع الدولہ اور نواب نجیب الدولہ کے ساتھ ملایا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پانی پت کے میدان میں تیسری جنگ ہوئی۔ اور مرہٹوں کی قوت پر ایسی کاری ضرب لگائی گئی کہ وہ دوبارہ پنپ ہی نہ سکے۔ یہ ۱۷۶۱ء کا واقعہ ہے۔ دو سال بعد حضرت شاہ صاحب کا انتقال ہو گیا۔ زندہ رہتے تو شاید کوئی اور عملی کرشمہ بھی دکھاتے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین

گوہرِ مُراد

حرب بن اُمیہ نے عبداللہ بن جدعان سے کہا ۔

"تمہارا یہ رومی غلام بڑا ذہین اور ہوشیار ہے ۔ ایسی تجارتی سوجھ بوجھ رکھتا ہے اور اپنی پونجی کو ترقی دینے میں ایسا کمال رکھتا ہے کہ میں نے تو ایسا آدمی نہیں دیکھا ہے ۔"

"بات تو تم ٹھیک کہتے ہو مگر میں اب تک یہ فیصلہ نہ کر سکا کہ وہ بقول خود عربی النسل ہے جسے رومیوں نے فارس پر چڑھائی کرتے ہوئے بچپنے میں گرفتار کر لیا تھا ۔ جبکہ انھوں نے اہل فارس کے ساتھ مل کر روم پر غارتگری کی جیسا کہ بنی کلب نے پچھلے سفر شام میں میرے ہاتھ اسے فروخت کرتے وقت بیان کیا تھا ۔"

"اس کے رنگ میں ایک ایسی سرخی ہے جو عربوں میں نہیں ہوتی نیز اس کا لب و لہجہ بھی کسی قدر رومی انداز کا ہے ۔ میں شام کے اکثر لوگوں سے یہ لب و لہجہ سنتا رہا ہوں ۔ بہرکیف اس سے کوئی بحث نہیں کہ یہ رومی ہے یا عربی ۔ مگر یہ ضرور ہے کہ میں نے ایسا کوئی آدمی نہیں دیکھا جس میں ایسی ذہانت ، ایسا ہوش گوش ، ایسی تجارتی سوجھ بوجھ اور اپنی پونجی کو بڑھانے کی ایسی صلاحیت موجود ہو ۔ میں نے تو یمن کے سفر کے وقت اور پھر حبشہ کے بحری سفر کے موقع پر بھی ایسا محسوس کیا جیسے یہ آدمی جن ہے جو منافع کے مواقع اور کاروبار کی منڈیوں کی بو سونگھ لیتا ہے اور سولہ آنے صحیح بتا دیتا ہے کہ اگر ہم فلاں طرف جائیں یا فلاں بستی میں ٹھہریں تو بے نظیر خرید ، لاجواب فروخت ہوگی ۔ میری تو سمجھ میں یہ نہ آسکا کہ نجاشی کے ملک میں اس نے منافعے کی خوشبو کس طرح سونگھ لی ۔ وہ سیدھا ایسے آدمیوں کے پاس گیا ۔ جو ہماری زبان اچھی طرح نہیں بول سکتے بلکہ آپس میں معاملہ کی بات رومی زبان میں کرتے تھے ، وہاں جاکر ان سے اتنا مال خرید لیا کہ نہ اسے خریدنے کی ہم ہمت کر سکتے تھے اور نہ اسے اٹھانے کی ہم میں سکت تھی ۔ پھر اس نے ایسی تدبیر کی ، کہ وہاں سے ہم سب لوگوں کو ریگستان میں تیرنے والے اونٹوں کی بجائے سمندر میں تیرنے والی کشتیوں پر لکے لے آیا ۔ اور عجیب و غریب کمال تو یہ کیا کہ ان تاجروں کے دل میں یہ بات بٹھادی کہ اگر وہ مناسب سمجھیں تو آسانی سے یہ کر سکتے ہیں کہ اپنے کچھ آدمی ساتھ ہی کشتیوں میں بھیج دیں ۔ تاکہ ہمارے ملک میں پہنچنے کے بعد جس جس

مال کی ضرورت محسوس کریں اسے خرید کر کشتیوں کو بھرلیں۔ تاکہ وہاں سے کشتیاں خالی نہ واپس ہوں ۔ اس طرح اس نے ہمیں تجارت کے ایک ہی موسم میں دو بلکہ زیادہ سفر کرنے سے بچا لیا۔ میں نے کسی غلام میں کوئی خاص قابل تعریف ذہانت تو دیکھی نہیں تھی، اس لئے میں اس غلام کو خریدتے وقت بھی کچھ زیادہ خوش نہ تھا مگر اس میں تو ہمیشہ خیر و برکت دیکھی۔"

اسی روز شام کو عبداللہ بن جدعان اپنے اس غلام سے جو یا تو رومی تھا جسے عربوں نے قیدی بنا لیا تھا یا عربی تھا جسے رمیوں نے گرفتار کیا تھا تنہائی میں گفتگو کرتے ہوئے بولا۔

"صہیب! اب کے تم یمن اور حبشہ کے سفر میں بڑی عمدگی کے ساتھ تمام آزمائشوں کے دو رسے نکلے۔ اگر حرب بن امیہ تمہاری تعریف نہ بھی کرتا تو یہ کثیر منافع جو تم میرے پاس لے کر آئے ہو وہی تمہاری تعریف کے لئے کافی تھا۔ اچھا یہ بتاؤ کہ تمہیں پہلے سے کوئی تجارتی تجربہ حاصل تھا۔"

"توبہ کیجئے۔ میں نے تو اس سفر سے پہلے آج تک کبھی کوئی خرید و فروخت کا کام ہی نہیں کیا۔ بس زیادہ سے زیادہ ضروریاتِ زندگی کی وہ عام چیزیں خریدتا رہا ہوں جو ہر روز لوگ خریدا کرتے ہیں۔"

"پھر تو یہ تمہاری فطری صلاحیت ہی ہو سکتی ہے۔"

"ممکن ہے۔"

عبداللہ بن جدعان دیر تک سر جھکا کے کچھ سوچتا رہا اور صہیب نے وہاں سے ہٹنے کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کے مالک نے اشارہ سے اسے ٹھہرا لیا۔ وہ دیر تک کھڑا انتظار کرتا رہا کہ اس کا مالک اپنا چہرہ اس کی طرف اٹھا کر اس سے کوئی بات کرے۔ مگر وہ بدستور سر جھکائے رہا۔ یہاں تک کہ یہ غلام اکتا گیا، یا اکتانے لگا تھا کہ عبداللہ بن جدعان نے اپنا سر اٹھایا غلام کی طرف مسکرا کر دیکھا۔ اور بڑی سنجیدگی سے پوچھا۔

"صہیب کیا تم اس غلامی سے کبیدہ خاطر ہو۔"

"کون ہے جو غلامی سے نالاں اور آزادی کا خواہاں نہ ہو۔"

"تو میں چاہتا ہوں کہ تمہاری آزادی تمہیں واپس کر کے تمہیں خود مختار بنا دوں۔ مگر ایک خطرناک آزمائش میں ڈالنے کے بعد۔"

"تو پھر یہ آزادی جو آپ مجھے عطا فرمانا چاہتے ہیں اپنے پاس ہی رکھیں۔ کیونکہ آزادی خرید و فروخت کی چیز ہی نہیں۔"

"ارے صہیب! تم یہ کیا کہہ رہے ہو؟ میں نے تمہیں بنی کلب سے خریدا ہے اور انھوں نے تمہیں

رومیوں یا عربوں سے خریدا تھا؟"

"آپ نے یا بنی کلب نے مجھے خود مجھ سے تو نہیں خریدلیہ تو دشمنوں نے مجھ پر چھاپا مارا اور مجھے بنی کلب کے ہاتھ بیچ دیا پھر بنی کلب نے آپ کے ہاتھ فروخت کر دیا لیکن یہ میری منظوری یا پسند کے بغیر ہی ہُوا۔ میری پسند اور میرے اختیار سے تو نہیں ہُوا۔ آپ لوگ مجھے غلام سمجھتے ہیں لیکن میں تو اپنے آپ کو آزاد ہی سمجھتا ہوں۔ آپ لوگوں نے اپنی زبردستی، دولت اور اقتدار کے زور سے میرے جسم پر اپنا قبضہ تو قائم رکھا ہے لیکن میرے دل پر کسی کا کوئی قابو نہیں ہے"

"تو یہ غلام لوگ جو رقموں یا خدمتوں کے ذریعے لکھا پڑھی کر کے اپنی آزادی خرید تے ہیں، اس کا کوئی مطلب ہی نہیں؟"

"وہ جو کچھ کرتے ہیں اس کو تو وہی جانیں مگر میں کسی مکاتبت کے لئے بالکل تیار نہیں اور نہ کبھی کسی رقم یا خدمت کے عوض اپنی آزادی خریدوں گا۔ میں اپنے آپ کو ہمیشہ آزاد ہی تصور کرتا ہوں"

"سچ کہا تھا حرب بن امیہ نے کہ تم بڑے ذہین اور باہمت آدمی ہو۔ تاہم میں چاہتا ہوں کہ....."

"آپ یہ چاہتے ہیں کہ مجھے امتحان میں ڈالیں کیونکہ آپ کو مجھ پر جو تسلط حاصل ہے اس کی وجہ سے آپ یہ جائز سمجھتے ہیں کہ جس طرح کی مشقت میں بھی آپ چاہیں مجھے ڈال دیں۔ اچھا تو یہی سہی۔ آپ مجھے جو کچھ فرمانا چاہیں فرما دیجئے۔ آپ مجھے اپنی تمنا کے مطابق ہی پائیں گے۔ لیکن مہربانی فرما کر مجھ سے وعدے وعید نہ کیجئے اس لئے کہ مجھے کسی چیز سے اتنی نفرت نہیں جتنی جھوٹی آزادی اور غلط وعدوں سے ہے"

عبداللہ بن جدعان نے اپنے جملہ کو پورا کرنے کے لئے پھر آغازِ گفتگو کا ارادہ کیا لیکن صہیب اس کا موقع دینے سے پہلے ہی جھٹ بول اٹھا"

"کیا میں خود آپ کے اس بوجھ کو ہلکا کر دوں جو آپ کے لئے پریشان کن بنا ہُوا ہے؟ اگر آپ کہیں تو واضح لفظوں میں وہ بات میں ہی عرض کر دوں جو آپ کے دل میں موجود ہے مگر زبان پر نہیں آرہی ہے"

"ارے تو کیا تم دلوں کا راز بھی جاننے لگے ہو"

"میں یمن اور حبشہ کے سفر میں بہت کامیاب رہا۔ اور آپ کو بہت سا منافع بھی لاکر دیا۔ لہٰذا اب آپ کی تمنا یہ ہے کہ آپ مجھے تجارت کیلئے شام اور روم کی طرف بھی روانہ کریں۔ آپ کا خیال ہے کہ جتنا منافع میں نے اس سرمائی سفر میں حاصل کیا ہے اس سے زیادہ اس سفرِ شام و روم میں حاصل کروں گا۔ آپ کو اپنی تجارت اور منافع کے متعلق مجھ پر پورا اطمینان ہے کہ کوئی آنچ نہیں آئے گی۔ لیکن آپ کو خود میری ذات یا میرے دل کے متعلق اطمینان نہیں۔ آپ یہ سوچ رہے ہیں کہ میں روم میں آزاد پیدا ہُوا اور آزاد رہا اور یہ عین ممکن ہے

کہ جب میں اس سرزمین میں پہنچوں تو وہیں رہ جاؤں اور آپ کے پاس واپس نہ آؤں ۔ بلکہ شاید آپ کا مال اور منافع کی امانت بھی روک لوں "

" تمہاری گفتگو کا یہ آخری حصہ صحیح نہیں ۔ مال و منافع کے متعلق تم میری نظروں میں امانت دار ہی ہو "

" کیا آپ مجھے اپنے مال کا ایک حصہ نہیں سمجھتے ؟ پھر مجھ پر خود میری ذات کے بارے میں بھی اسی طرح کیوں بھروسہ نہیں کرتے جس طرح میرے سپرد کئے جانے والے مال پر کرتے ہیں ۔ بس اپنے دل کو اس طرح مطمئن کر کے روما میں تجارت کرنے کی تیاری شروع کر دیجئے ۔ میں آپ سے رخصت ہو کر جاؤں گا اور اتنا کچھ مال اور منافع لے کر لوٹوں گا جو آپ نے پہلے نہ دیکھا ہوگا ۔ اہل روم کس چیز کو پسند اور کس چیز کو ناپسند کرتے ہیں اسے میں سب سے بہتر سمجھتا ہوں ۔ یہ یاد رکھئے کہ نہ تو روم میں میرا کوئی گوہر مقصود ہے نہ وہاں رہنے میں میری کوئی دلچسپی ہے ۔ مجھے اپنے بچپنے کے آخری اور جوانی کے ابتدائی زمانے سے یہ یقین ہے کہ روم میں میرا کوئی گھر نہ ہوگا ۔ مجھے اس زمانے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آپ کی اس بستی (مکے) میں میرا گوہر مراد ہے ۔ معلوم نہیں کونسا گوہر مراد ۔ یہ بات نہ ہوتی تو نہ میں آپ کے ساتھ رہتا اور نہ کبھی آپ کی آقائی کو تسلیم کرتا ۔ مجھ جیسے آدمی کے لئے آپ لوگوں کو چھوڑ کر کہیں اور چل دینا معمولی بات تھی ۔ آپ لوگ نہ نگراں ہیں نہ پولیس ۔ اگر میں چاہتا تو آپ سب کو فریب دیکر اس حرم سے صاف نکل جاتا ۔ اور آپ لوگ اپنے امکان بھر ڈھونڈنے کے باوجود مجھے ہرگز نہ پا سکتے ۔ اور اگر پا بھی لیتے تو مجھ پر قابو تو کبھی نہ پا سکتے "

ہماری اس بستی میں تمہارا وہ نامعلوم گوہر مقصود کیا ہے ؟ ذرا ہم بھی تو سنیں "

" اس کا علم مجھے ہوتا تو میں ضرور بتا دیتا ۔ لیکن بچپنے کے اختتام اور جوانی کے آغاز کے دنوں میں صرف اتنا ہی بتایا گیا ہے کہ میری زندگی اور موت تمہاری اس سرزمین پر ہوگی ۔ آپ کے اس حرم میں ایک حصہ بسر کروں گا اس کے بعد بقیہ زندگی ایک دوسرے حرم میں گذاروں گا اور میری موت اور میری قبر حجاز میں ہوگی "

" ارے صہیب ! تم تو آج کچھ عجیب انوکھی سی باتیں کر رہے ہو ۔ مجھے تو یہ علم نہیں کہ سرزمین عرب میں اس کے سوا دوسرا اور کونسا حرم ہے "

" یہ تو مجھے بھی علم نہیں کہ عرب میں اس حرم کے سوا کوئی اور حرم بھی ہے لیکن میں تو صرف وہ کچھ بیان کر رہا ہوں جس کی مجھے اس وقت خبر دی گئی تھی ۔ جب کہ میرے بچپنے کا زمانہ ختم ہو کر جوانی شروع ہونے والی تھی ۔ یہ بات میں نے ایک قسیس (راہب یا کاہن) سے روما میں سنی ہے ۔ میں نے اس پر پوری طرح غور نہیں کیا ۔ اور نہ کوئی خاص توجہ کی ہے لیکن میں نے جب ایک دن اپنے آپ کو بنی کلب کے ہاتھوں فروخت ہوتے ہوئے پایا تو ان مالکوں کو آپس میں بولتے سنا کہ جب قریشی ساکنان حرم کے قافلے ادھر آئیں گے تو ان کے ہاتھ اچھے داموں پر اسے فروخت کر دیا

جائے گا۔ میں اس وقت اگر بنی کلب کے قبضے سے نکل بھاگنا چاہتا تو میرے لئے اس میں کوئی دشواری نہ تھی۔لیکن میں نے یہ سوچا کہ اس قسیس نے جو باتیں کہی ہیں ان کی صداقت کا امتحان ہی کر لیا جائے۔اب تک تو اس کی تمام باتیں سچی ثابت ہوئی ہیں اور مجھے یقین ہے کہ اس کی بقیہ باتیں بھی آخر تک سچی ہی نکلیں گی۔ بہرکیف آپ مجھے تجارت کے لئے جہاں کہیں بھیجنا چاہتے ہوں شوق سے بھیجئے۔ میں بہرحال آپ کا خیرخواہ بھی رہوں گا اور لوٹ کر آ بھی جاؤں گا اور اگر آپ مجھے آزاد کرنا چاہتے ہوں تو ابھی اور اسی وقت آزاد کر دیجئے۔ مجھے تو آپ کی سرزمین میں رہنا ہے اسے چھوڑ کر نہیں جاؤں گا۔ آپ مجھے صبح ہوتے ہی یہاں سے باہر نکال کر دیکھ لیجئے میں شام تک پھر لوٹ آؤں گا۔ اور اس وقت تک یہیں رہوں گا جب تک ہونے والی بات یقینی طور پر ہو کر نہ رہے۔"

"اس طرح زندگی کی بازی لگانے والا تو میں نے آج سے پہلے کبھی نہیں دیکھا ہے۔"

"یونہی سہی۔"

"اچھا تو تم میرے ساتھ مسجد (بیت الحرام) تک چلو تاکہ میں قریش کو گواہ بنا کر ابھی تمہیں آزاد کر دوں۔"

"آپ کا خود اپنے آپ کو اور مجھے گواہ بنا لینا کافی ہے۔اپنی آزادی کے لئے مجھے اور کسی کی گواہی کی ضرورت نہیں۔"

صبح ہوگئی تو عبداللہ بن جدعان قریش کے حلقوں میں گیا اور ان کو بتایا کہ اپنے رومی غلام صہیب کو آزاد کر کے اپنا حلیف بنا لیا۔ اور اپنی تمام دولت کا امین بھی بنا دیا ہے اور اس تجارت کا بھی جو سردی و گرمی کے سفروں میں ساتھ جائے گا۔قریش نے یہ سن کر کسی ناگواری کا اظہار نہیں کیا۔کیونکہ یہ نوجوان اپنے آقا کی تجارت کے فروغ میں جس عمدگی سے محنت کو نار رہا تھا اس کا تذکرہ حرب بن امیہ قریشی سے کر چکا تھا۔

صہیب نے اپنی جوانی کا بہترین حصہ عبداللہ بن جدعان کی تجارت کو فروغ دینے میں گذار دیا۔صہیب اس کی دولت کو ترقی دیتے رہے اور تجارت کو پھیلاتے رہے وہ مال تجارت لے کر کبھی نجاشی کے ملک میں جاتے۔ کبھی قیصر کی سلطنت میں اور کبھی کسریٰ کی سلطنت میں۔ آخرکار عبداللہ بن جدعان تمام قریش میں سب سے بڑا مالدار ہو گیا اور جود و سخا میں بھی سب سے آگے بڑھ گیا۔ حتیٰ کہ شعراء بھی بڑی بڑی رقموں کے عوض اپنے مدحیہ اشعار اس کے ہاتھ فروخت کرنے لگے۔ عبداللہ بن جدعان جب لوگوں سے تعریفی کلمات سن کر خوش ہوتا تو صہیب سے کہتا۔

"ان تمام تعریفوں کے آدھے حصے کا حق تمہیں پہنچتا ہے۔کیونکہ اس کے وسائل و اسباب میرے لئے تم ہی نے مہیا کئے ہیں۔"

عبداللہ بن جدعان کبھی کبھی صہیب سے دریافت کرتا۔

"اس زمین میں تمہارا گوھر مراد کیا ہمیشہ باقی رہے گا آخر وہ کیا ہے؟"

"خدا جانے کیا"

"صہیب! کیا وہ گوہر مراد اب تک تم پر بے نقاب نہیں ہوا؟"

"ہو جاتا تو میں آپ سے پوشیدہ نہ رکھتا"

ایک دن موت نے عبداللہ بن جدعان کو آ لیا اور صہیب اب بالکل آزاد تھے۔ ان کے پاس بہت مال تھا۔ ان کے لئے کوئی دشواری حائل نہ تھی۔ اگر وہ چاہتے تو روم چلے جاتے، جہاں انھوں نے نشو ونما پائی تھی یا کسریٰ کی مملکت کے عراقی حصے میں منتقل ہو جاتے جہاں پیدا ہوئے تھے۔ لیکن وہ مکے ہی میں جمے رہے۔ وہاں سے کھسکنے کا نام بھی نہ لیا۔ وہیں اپنی دولت کو ترقی دیتے رہے لیکن اعتدال کے ساتھ۔ تجارت میں انہماک پیدا کیا اور نہ کہیں دور دراز جگہوں میں گئے۔ یہ عبداللہ بن جدعان کی روش کو زندہ رکھتے ہوئے بھوکوں کو کھانا کھلاتے۔ غریبوں کی مالی امداد کرتے اور محتاجوں کی حاجت روائی کرتے قریش اس سے مطمئن تھے۔ اور ان پر بھروسہ کرتے تھے۔ وہ ان کی اس خاص آرزو سے جس کی وضاحت سے وہ خود بھی ناواقف تھے دلچسپی لیتے تھے۔

ایک دن صبح صہیب نے قریش کے حلقوں میں دار ارقم کے متعلق اور کچھ ان لوگوں کے متعلق جو وہاں محمد بن عبداللہ کے گرد جمع ہوتے تھے، کچھ باتیں کرتے سنا اور پھر یہ بھی سنا کہ وہاں "قرآن" پڑھا جاتا ہے۔ اور خاص خاص گفتگوئیں ہوتی ہیں۔ صہیب کے دل میں ایک گدگدی سی پیدا ہوئی کہ کہیں یہی وہ گوہر مقصود نہ ہو، جس کا تصور اختتام طفلی اور عنفوان شباب سے شروع ہو کر اختتام شباب اور آغاز کہولت تک ان کے دم کے ساتھ رہا ہے۔ اور اب ان سے آہستہ آہستہ قریب ہوتا جا رہا ہے ان کا دل دار ارقم کی طرف جانے کے معاملے میں ان سے بار بار الجھتا۔ وہ اسے روکتے تو باز رکھتے۔ اور ان کے اور رؤسائے قریش کے درمیان جو تعلقات محبت باقی تھے ان کی وجہ سے وہ ادھر جانے سے ہچکچاتے۔ لیکن دار ارقم کی طرف ان کی لپک روز بروز تیز تر ہوتی گئی۔ دن کو جاگتے میں اور رات کو سوتے میں ہر وقت یہ شوق ان پر طاری رہتا۔ آخر ایک دن ان کے دل نے یہ "ناخوشگوار" اقدام کر ہی لیا۔ گھر سے مسجد کا ارادہ کر کے نکلے اور اپنی دھن میں چلتے چلتے مسجد پہنچنے کی بجائے انہوں نے اپنے آپ کو عین دار ارقم کے سامنے پایا اور سامنے ہی ذرا فاصلے پر عمار بن یاسر کو دیکھا۔ پھر دونوں کے درمیان کچھ باتیں ہوئیں اس کے بعد دونوں اندر داخل ہوئے اور پھر داخل اسلام ہو گئے۔ جب شام ہوئی تو سب چپکے سے نکلے۔

قریش نے اس دن صہیب کو کہیں نہ پایا۔ دوسرے دن بھی وہ غائب ہی رہے تو ابو جہل ان کی تلاش میں نکلا۔ پھر ایک دن وہ غصے میں بھرا ہوا آیا۔ قریش نے دیکھا تو ایک نے کہا کہ آج تو ابو الحکم (ابو جہل) کا جلال اپنے اوج پر معلوم ہوتا ہے۔ ابو جہل اپنی قوم کے حلقے میں آکر کھڑا ہو گیا۔ اور اپنی کمان پر ٹیک لگا کر غضب آلود اور غضب آور لہجے میں بولا۔

"اے معشر قریش! سنتے ہو آج صہیب بھی صابی ہو گیا۔ اب اسے بھی خاندان یاسر کی طرح سزا دینا پڑے گا" (مترجمہ محمد جعفر)

بشیر احمد ڈار

افلاطون اور اُس کا فلسفۂ اخلاق

افلاطون کے ہاں اس بنا پر انسانوں کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو اعیان پر یقین نہیں رکھتے۔ ایسے لوگ اس زمانے میں بھی موجود تھے اور آج بھی ہیں جو پورے عالمانہ انداز میں یہ دعوے کرتے ہیں کہ عدالت اور خوبصورتی کا کوئی مقررہ معیار نہیں اور جو اپنے اس اعتقاد کے ثبوت میں تاریخ سے بے شمار مثالیں پیش کرتے ہیں کہ انصاف و خوبی کے ایک زمانے کے معیار دوسرے زمانے میں نہیں چلتے۔ افلاطون کے خیال میں ان لوگوں کے دلائل کسی حد تک درست ہیں کیونکہ محسوسات کے معاملہ میں کوئی چیز مستقل نہیں اور نہ ان کے متعلق کسی غیر متغیر اصول وضع کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت کا صرف ایک ناقص پہلو ہے۔ ان تمام تغیرات کے باوجود ہر زمانے میں لوگوں کے ذہن میں عدالت اور خوبی کے تصورات موجود تھے اور ان ہی کی روشنی میں وہ ظلم و انصاف، خوبی اور بدصورتی، نیکی اور بدی کے اعمال کی تمیز کرتے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام تغیرات کی تہ میں کچھ نہ کچھ ثبات ضرور موجود ہوتا ہے، کثرت کے اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی وحدت، یک رنگی اور ہم آہنگی نظر آتی ہے۔ اگر عدالت کے عین کے وجود حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو اس کے بعد لازمی ہے پر اس عین کی ماہیت معلوم کرنے کا جذبہ پیدا ہوگا اور پھر اس ماہیت کے مطابق جو ایک انسان اپنے قلبی واردات اور معاشرتی حالات کے تقاضوں کی روشنی میں قائم کرتا ہے۔ وہ اپنے اعمال کو ڈھالتا ہے اور اس طرح آہستہ آہستہ کمال حاصل کرنے کی کوشش میں منہمک رہتا ہے۔ لیکن اگر اس کے برعکس اعیان کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے اور دعوے کیا جائے کہ محض اعمال و رسوم کی بنیاد کسی مستقل اصول پر مبنی نہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انصاف و عدل، خوبی اور بدی کا کوئی غیر متغیر نصب العین موجود نہیں۔ ممکن ہے کہ محض رسم و رواج کی پابندی اور معاشرتی زجر و توبیخ کے خوف سے ایسا شخص ان اعمال کی پیروی کرے۔ لیکن معاشرہ ایسے اشخاص کے اقوال و اعمال پر بھروسہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان کی سیرت میں تلون کی وجہ سے کوئی پائداری نہیں ہوتی۔ اگر وہ عمل جو آج اچھا ہے اور کل برا ہو سکتا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ افراد محض معاشرے کے حدود و پابندیوں سے مجبور ہو کر ایسے اعمال کے سامنے سر تسلیم خم کریں؟ ایسی حالت میں معاشرے میں ابتری اور اخلاقی نزاع کا پیدا ہونا یقینی ہے۔

پس افلاطون کے خیال میں صحیح اور صحت مند اخلاقی زندگی کے لئے اعیان کے وجود کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ اس نے ان اعیان اور مختلف اعمال و اشیاء کے تعلق کو بیان کرنے کے لئے مختلف تشبیہات استعمال کی ہیں لیکن ان

سب میں اس کا اخلاقی مقصد جھلکتا ہے۔ کبھی وہ ان اعیان کو بطور نمونہ و مثال پیش کرتا ہے جو جنت میں یا کسی اور جگہ موجود ہیں اور جن کی روشنی میں ہم اپنے اعمال کی تشکیل کرتے ہیں۔ کبھی ان کا جلوہ انسانی روح پر وارد ہوتا ہے جس کے باعث ان کی صفات کا عکس ہمارے اعمال اور ہماری سیرت میں منعکس ہوتا ہے۔ ان اعیان کے وجود اور ان کی اخلاقی مذہب العینی حیثیت کو تسلیم کیا جائے تو افلاطون کسی خاص تشبیہ کو منوانے پر مصر نہیں کیونکہ تشبیہ تو آخر تشبیہ ہے، وہ حقیقت نہیں محض حقیقت اور واقعیت کو سمجھانے کا ایک ناقص طریقہ ہے۔ مکالمات میں مختلف جگہوں پر اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک بلند اخلاق کے انسان کو ان اعیان کا مشاہدہ ہوتا ہے اور مشاہدہ کرتے ہی وہ ان کو یوں پہچان لیتا ہے گویا کہ یہ ان سے پورا پورا واقف ہے۔ یہی افلاطون کا نظریۂ حافظہ ہے اس کے مطابق انسانی روح جسمانی رشتے سے پہلے ایک ایسی دنیا میں بستی تھی جہاں وہ ان اعیان کے وجود سے پوری طرح خبردار تھی۔ اب اگر کبھی کبھار اسے ان اعیان کا دھندلا سا عکس مشہودات اور محسوسات میں نظر آجاتا ہے تو وہ فوراً اسے پہچان لیتی ہے اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر افلاطون کے خیال میں ہماری اخلاقی زندگی کا دارومدار ہے۔ یہ دنیائے اعیان حقیقی ہو یا محض ہمارے تخیل کی تخلیق، اس کا وجود اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ذیل کی مثال دیکھئے۔ ایک آدمی کے سامنے ایک مادی لذت پیش کی جاتی ہے۔ فطرتاً اس کی خواہش ہوگی کہ وہ اچک کر اس سے پوری پوری لذت اٹھائے۔ لیکن اس کے باوجود وہ کچھ دیر کے لئے رک جاتا ہے۔ اس مختصر سے وقفہ کے دوران میں وہ اپنے تجربات وغیرہ کی روشنی میں معاملات کو سوچتا ہے کہ آیا اسے اس لذت کو ترک کر دینا چاہیئے یا نہیں۔ خواہ وہ فیصلہ اختیار کرنے یا ترک کرنے کے حق میں دے، خواہ اس کا فیصلۂ ترک و اختیار واقعتہً اس کو لذت یا رنج پہنچانے کا باعث ہو یا نہ، ہر حالت میں سوچ بچار اور رکنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کے قلب میں ایک "جذبۂ اعتدال" پیدا ہونا شروع ہوگا جس سے وہ لذت محسوس کرے گا۔ آہستہ آہستہ اس کے قلب و ذہن میں اس "اعتدال" کا ایک نقشہ قائم ہونا شروع ہوگا جس کے خدوخال اور نقش و نگار اس کے دل کی آنکھوں کے سامنے واضح اور واضح تر ہوتے چلے جائیں گے۔ اسے اس تصور سے اتنی دلچسپی پیدا ہوگی کہ اسے مادی لذتوں اور جسمانی راحتوں میں کوئی کشش محسوس نہ ہوگی۔ گویا اس "تصور" کی محبت نے اس کے قلب و جگر سے دنیاوی زندگی کی ساری لذتوں کو یکسر نکال دیا۔ اس طرح افلاطون کی نگاہ میں اعیان کے وجود پر ایمان لانے سے اخلاقی زندگی میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوسکتی ہے۔ اس قسم کی مثال حضرت یوسف کی زندگی سے ملتی ہے۔ جب عزیز مصر کی بیوی نے حضرت یوسف کو برائی کی طرف ترغیب دی تو بحیثیت انسان اس نفسی جذبے کی کشش آپ پر غالب آجاتی لیکن آپ کے قلب میں چند بنیادی اقداریات کا تصور موجود تھا۔ اس تصور نے آپ کا دامن تھام لیا۔ افلاطون کے الفاظ میں یہ تصور "عین نیکی" تھا جسے قرآن نے اپنے الفاظ میں "خدا کی برہان" کا نام دیا ہے۔

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ　　وہ عورت اس کی طرف بڑھی اور یوسف بھی اس کی طرف بڑھتا اگر اپنے رب کی بُرہان نہ دیکھ لیتا۔
(۱۲: ۲۴)

برہان کے عام معنی دلیل اور حجت کے ہیں۔ ایک جدید مفسر اس کی یوں تشریح کرتا ہے۔ " رب کی برہان سے مراد خدا کی سجھائی ہوئی وہ دلیل ہے جس کی بنا پر حضرت یوسف کے ضمیر نے ان کے نفس کو اس بات کا قائل کیا کہ اس عورت کی دعوت عیش قبول کرنا تجھے زیبا نہیں " لیکن قرآن نے برہان کے ساتھ لفظ " دیکھنا " لگا کر اس کے لغوی معنوں کی حقیقت بالکل بدل ڈالی ہے۔ دلیل کا سمجھایا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کہا جاتا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے۔ افلاطون نے مکالمہ جمہوریت (۵۰۷) میں " دید " کو تمام حسوں میں سے افضل ترین تسلیم کیا ہے اس طرح اس کے نزدیک اعیان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی " دیکھنے " یا آنکھ سے مشابہ ہے۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان اعیان یا تصوّرات کو عقل کی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ " روح آنکھ کی طرح ہے جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور وجود چمکتے ہیں تو روح دیکھتی ہے اور سمجھتی ہے اور عقل و دانائی سے منور ہو جاتی ہے "۔ (مکالمہ جمہوریت ۵۰۸ ؁) یہی وہ مشاہدۂ اعیان ہے جس کو قرآن نے اس جگہ مشاہدۂ برہان کے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ نیکی اور صداقت کے اس منور تصوّر کو دیکھ کر حضرت یوسف کے لئے بدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا۔ جتنی زیادہ قوت کسی آدمی میں اس " تصوّر خیر " کے مشاہدے کی ہوگی اتنا ہی اس کا دامن نیکیوں اور فضائل سے بھرپور ہوگا۔

ان تمام تصوّرات اور اعیان میں سب سے بلند ترین تصوّر " عین خیر " کا ہے جو نہ صرف اخلاقی زندگی کے لئے سب سے بلند ترین نصب العین ہے بلکہ انسانی اور خدائی تخلیق میں بطور نمونہ اور مثال کام آتا ہے۔ سقراط نے مختلف فضائل پر بحث کی تھی اور اسی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے افلاطون نے بھی عدالت، جرأت اور ضبط نفس جیسے فضائل کا تجزیہ کیا۔ سوال یہ تھا کہ ان اعمال کو ہم فضائل میں کیوں شمار کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ تھا کہ ان سب اعمال میں خیر کا وجود یا تصوّر شامل ہے اور وہی مقصد حیات و عمل ہے۔ اگر تمام مختلف فضائل درحقیقت اس خیر کے مختلف وقتی مظاہر ہیں جو مختلف اعمال میں نظر آتے ہیں تو یہ خیر ہی ہمارے اعمال کا مدعا اور مقصد ہوا۔ اگر ہم اس سے پوری طرح واقف ہیں تو ہمیں کسی اور علم کی ضرورت نہیں۔ لیکن افلاطون نے سقراط کے اس نظریے کو بڑھا کر یہ دعویٰ کیا کہ اگر عین خیر ہمارے اعمال کے دائرہ میں مقصد اعلیٰ ہے تو اسی طرح اخلاق کے علاوہ ساری کائنات اسی نصب العین کے ارد گرد حرکت کرتی ہے۔ وہ صرف ہمارے اخلاقی اعمال

۱؎ دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول صفحہ ۷۶۹، ۷۷۰

کی نہیں بلکہ ساری زندگی اور وجود کا محور، آغاز و انجام ہے۔ یہی حقیقت مطلقہ ہے۔ اس تغیر پذیر دنیا کے مشاہدات و محسوسات کی تمام حقیقت اس کی وجہ سے ہے۔ لیکن یہ عین خیر ہے کیا چیز؟ افلاطون اس کے متعلق کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکا اور اس کی وجہ عیاں تھی۔ مشاہدات حسی کی تشریح ہو سکتی ہے لیکن اس حقیقت کا بیان کرنا ہمارے منطقی ذہن کے لئے ممکن نہیں جو ان مشاہدات کے اندر جاری و ساری ہے اور جس کی بنا پر ہی یہ دنیائے کون و فساد اپنا وظیفۂ حیات پورا کرتی چلی جا رہی ہے۔ چنانچہ مکالمہ جمہوریت (۵۰۶) میں وہ تسلیم کرتا ہے کہ خیر کی تعریف ممکن نہیں۔ گلوکن سقراط سے التجا کرتا ہے کہ اگر وہ خیر کی تشریح اس طرح کر دے جس طرح اس نے عدالت، ضبط نفس اور دوسرے فضائل کی ہے تو وہ اس کے شکر گذار ہوں گے۔ اس کے جواب میں سقراط یہی کہتا ہے کہ اس کی ویسی تعریف ممکن نہیں[1]۔ تاہم افلاطون نے اس تصور کی وضاحت کرنے کے لئے کئی طریقے اختیار کئے ہیں۔

(۱) یہ تمام انسانی کوشش کا آخری مقصد و مدعا ہے جس کے حصول کے لئے ہم دن رات جد و جہد کرتے ہیں۔ وہ اول بھی ہے اور آخر بھی۔ جب کبھی ہم کوئی عمل کرتے ہیں تو اس خیر کا تصور ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے خواہ دھندلا اور غیر واضح کیوں نہ ہو۔ اسی کی راہنمائی اور ہدایت سے ہم اخلاقی حیثیت سے بلند ترین درجات حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود صحیح اور واضح تصور خیر ہماری تمام اخلاقی زندگی کا انجام ہے جب ہم منزل بہ منزل اخلاقی فضیلتوں کا اکتساب کرتے چلے جاتے ہیں تو ایک منزل ایسی بھی آتی ہے جب یہ تصور خیر اپنی پوری تجلی سے ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے وہ اول ہوتے ہوئے بھی آخر میں میسر آتا ہے اور آخر میں ہوتے ہوئے بھی ہماری تمام اخلاقی جد و جہد کا آغاز اسی سے ہوتا ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے مکالمہ جمہوریت میں افلاطون نے اس تصور کو مختلف منزلوں میں واضح کیا ہے۔ پہلے باب میں سقراط کی پیروی میں افلاطون نے خیر کو انفرادی زندگی کا مقصد قرار دیا ہے، جس کی صحیح نوعیت کا علم اسے اپنی فطرت اور اپنے مختلف اعمال کے تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد دوسری منزل اس وقت شروع ہوتی ہے۔ جب انسان کو ایک معاشرتی وجود کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ اس منزل میں اس کا خیر وہ عمل ہے جس سے وہ اس معاشرے میں اپنا صحیح مقام حاصل کر سکے لیکن معاشرتی زندگی افلاطون کی نگاہ میں آخری منزل نہیں۔ تیسری منزل وہ ہے جب ایک فلسفی اس عالم تغیر و تبدل سے بے نیاز ہو کر عالم ثبات سے متعلق ہو جائے۔ وہ حسی مشاہدات سے باہر ہو کر روحانی مشاہدات اور ازلی و ابدی تجربات کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں اخلاق اور سیاست ایک ہو جاتے ہیں۔

(۲) ایک جگہ افلاطون نے تصور خیر کو سمجھانے کے لئے سورج کی مثال دی ہے۔ چونکہ سورج تمام حرارت کا منبع ہے جس پر تمام اشیاء کا نشو و نما منحصر ہے، اس لئے وہ تمام اشیاء کے وجود کی علت ہے۔ اسی طرح روشنی کا مصدر ہونے

---

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول صفحہ ۷۶۶، ۷۶۵

کی وجہ سے وہ تمام خارجی اشیا کی صورتوں اور رنگوں کو ظاہر کرتا ہے اور اس طرح ہم ان کا مشاہدہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ تصوّرِ خیر کی بھی یہی حیثیت ہے[1] وہ تمام کائنات کی مختلف اشیا کے وجود کی علّت بھی ہے اور ان تمام لوگوں کے علم کی وجہ جو ان اشیا کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ وجود اور علم دونوں سے ماوراء ہے کیونکہ ان دونوں کا آغاز اسی سے ہے۔ اس مثال سے افلاطون یہ ذہن نشین کرانا چاہتا ہے کہ تصوّرِ خیر نہ صرف اس خارجی کائنات کی کثرت میں وحدت کا اصول ہے جس سے یہ کثرت ایک دوسرے سے مربوط ہے بلکہ اسی طرح ہماری داخلی دنیائے شعور میں بھی یہ کثرت تجربات میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ اور اس کے باعث علم کی تحصیل ممکن ہوتی ہے۔

(۱۳) افلاطون نے عین خیر کی تشریح کے لئے اس کا دوسرے اعیان سے تعلق واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مختلف علوم اور فلسفہ میں ایک قسم کا رابطہ ہے۔ ہر علم زندگی کے ایک خاص پہلو کا خصوصی نقطۂ نگاہ سے مطالعہ کرتا ہے اور اس کی کوشش ہوتی ہے کہ واقعات وحادثات، مشاہدات وتجربات کی کثرت میں ایک ایسا اصول تلاش کرے جس سے اس کثرت میں وحدت پیدا ہو جائے۔ لیکن یہ وحدانی اصول باوجود اپنی عمومیت کے زندگی کے باقی پہلوؤں سے بالکل بے تعلق ہوتا ہے۔ یہی حال دوسرے علوم کا ہوتا ہے کہ وہاں بھی ہر جگہ ایک ایک وحدانی اصول کارفرما ہے جو باقی علوم سے بالکل علیحدہ اور غیر مربوط ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ زندگی اور کائنات میں ہم آہنگی اور یکسانیت ہے اور باوجود اشیا و واقعات کی کثرت کے یہ خارجی دنیا ایک وحدت ہے، اس لئے ان تمام مختلف علوم کے وحدانی اصول بھی کسی بلند تر اصول واحد کے متفرق پہلو ہیں اور یہی بلند تر اصول واحد افلاطون کا عین خیر ہے۔ جو خالص فلسفہ کا موضوع ہے۔ کوئی انسان بھی کثرتوں اور نچلے درجوں کے وحدانی اصولوں سے مطمئن نہیں ہو پاتا، اس کے دل میں ایک عمومی، ابدی اور بلند ترین اصول کے جاننے اور اپنانے کی تمنا موجود رہتی ہے[2]۔ جب کسی انسان کو یہ میسر آجاتا ہے تو اس کی نگاہ میں آفاقی وسعت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے، یہ این وآں کی دنیا، یہ تغیر وثبات، مکان و زمان کے حدود اس کے لئے ہیچ ہو جاتے ہیں۔ وہ معروض وموضوع کی تقسیم، مادہ اور روح کی تفریق، اِس دنیا اور اُس دنیا کی تمیز سے بالا ہو جاتا ہے۔ یہی شخص حقیقی معنوں میں فلسفی ہے جو اس ارض خاک پر نور مجسم بھی ہے اور حاکم مطلق بھی۔ اس کے باعث اس کائنات میں حقیقی امن وسکون، انسانی زندگی میں حقیقی راحت اور سعادت اور معاشرتی زندگی میں استحکام اور اطمینان پیدا ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ہم اس بلند ترین تصوّرِ خیر کی منطقی تعریف بیان نہیں کر سکتے (اور اس کے باوجود وہ ایک اخلاقی حقیقت ہے جس کی مدد سے ہی تمام اخلاقی اعمال کی تشریح ممکن ہے) کم از کم ہم سلبی طور پر اس کو چند ایسے تصوّرات سے متمیز کر سکتے ہیں جو بعض دفعہ خیر کے مترادف

---

[1] مکالمہ جمہوریت ۵۰۸ اور ما بعد۔ دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول صفحہ ۷۷ ما بعد

[2] دیکھئے اکیرڈ کی کتاب یونانی فلسفہ میں دینیاتی فکر کا ارتقا

سمجھے جاتے ہیں ۔ مکالمہ جمہوریت (۵۰۵) میں افلاطون خیر کے متعلق تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ لذت نہیں کیونکہ لذت میں ہم نیک و بد کی تمیز کر سکتے ہیں ۔ اسی طرح وہ علم بھی نہیں جیسا کہ عام طور پر علم کا مفہوم لیا جاتا ہے ۔ وہ کونسا علم یا کیسا علم ہے جو خیر کہلانے کا مستحق ہے ؟ اس سوال کے جواب میں آخر کار یہی کہنا پڑے گا کہ وہ علم خیر ہے جو خیر کے متعلق ہو اور اس دوری تعریف سے کوئی فائدہ متصور نہیں ہو سکتا ۔ کیا اثباتی طور پر اس مسئلہ میں کچھ کہا جا سکتا ہے ؟

جب یہ بلند ترین عین خارجی دنیا میں اور اسی طرح دوسرے اشخاص کی سیرت میں منعکس ہوتا ہے اور مختلف حالات و واقعات ، اعمال و کردار میں اس کی جھلک دکھائی دیتی ہے تو اس کا نام حسن ہے ۔ چنانچہ مکالمہ سیمپوزیم (۲۱۱) میں افلاطون نے انسانی روح کے ارتقاء کا حال پیش کرتے ہوئے اسی خیال کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ ایک حسین شکل روح کے سامنے جلوہ ریز ہوتی ہے ۔ اس کا مقابلہ وہ دوسری صورتوں سے کرتی ہے اور اس طرح درجہ بدرجہ حسین اعمال اس کے سامنے متشکل ہونے شروع ہوتے ہیں ۔ ان اعمال کے مسلسل مشاہدہ اور مقابلہ سے ترقی کرتے ہوئے وہ حسین تصورات تک پہنچ جاتی ہے ۔ اس کے بعد حسن مطلق کے مشاہدہ کی منزل آتی ہے ۔ اس کے بعد اس حسن مطلق کی مادی صورتیں اس کے لئے ہیچ ہو جاتی ہیں ۔ یہی وہ ارتقاء کی منازل ہیں جن کو ہمارے صوفیا نے حسن مجازی اور حسن حقیقی کے نام سے ذکر کیا ہے ۔ تمام انسانی کوششوں کا مدعا و مقصد یہی حسن مطلق ہے لیکن بعض دفعہ اس منزل تک پہنچنے کے لئے بے شمار درمیانی منازل اور واسطوں سے عبور کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہی منزلیں حسن مجازی کی ہیں ۔ کبھی کوئی حسین شکل خواہ انسانوں میں ہو یا خارجی کائنات میں دیکھنے والے کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاید اسی مادی صورت کا عاشق ہے ۔ لیکن پھول یا انسان تو محض اس حسن مطلق کا ایک خارجی پہلو ہے ، ایک لباس ہے ، ایک پردہ ہے جس کے پیچھے اس متلاشی انسان کی قلبی آنکھ حقیقت کا نظارہ کئے بغیر نہیں رہ سکتی ۔ لیکن اس مسلسل تگ و دو اور تفکر کی گہرائی و وسعت سے آخر کار وہ ان مادی مظاہرات سے بے نیاز ہو کر حقیقت مطلقہ کا نظارہ کر لیتا ہے . . . . یہ حقیقت مطلقہ حسن مطلق بھی ہے اور خیر مطلق بھی ۔ اس کے بعد اس کے قلب میں جمود و سکون پیدا نہیں ہوتا ، محض مفعولی اور انفعالی کیفیت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس کے تمام رگ و پے میں ایک تخلیقی اور فعالی جذبہ نمودار ہوتا ہے جس سے اس کی تمام اخلاقی قوتیں اس ایک مقصد کے حصول میں مرتکز ہو جاتی ہیں کہ اس مادی دنیا کے تمام پردے جو اس کی آنکھوں سے اٹھ چکے ہیں باقی تمام انسانوں کے لئے بے کار ہو جائیں اور وہ بھی اس طرح حقیقت و حسن و خیر مطلق کا مشاہدہ کر سکیں جس طرح اس نے کیا ہے ۔ اس طرح افلاطون کا عین خیر کا تصور مذہبی اور اخلاقی زندگی کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے ۔

افلاطونی فلسفہ میں ایک معرکۃ الآرا مسئلہ یہ ہے کہ اس عین خیر اور خدا میں کیا تعلق ہے ؟ کیا یہ دونوں علیحدہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں یا محض ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں ؟ افلاطون کے اپنے الفاظ جو اس نے عین خیر اور خدا کے

متعلق استعمال کئے ہیں ان سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا اور اسی لئے افلاطون کے شارحین اس معاملہ میں کوئی قطعی اور یقینی جواب نہیں دے سکے۔ اگر عین خیر کو محض انسانوں کی اخلاقی جدوجہد کا ایک نصب العین تسلیم کیا جائے، یا ایسا تصور یا پیمانہ سمجھا جائے جس کے مطابق عقل ازل نے اس کائنات کی تخلیق کی، تو پھر اس کی حقیقت واقعیت تو مسلم ہوگی لیکن فاعلی علت کی خاصیت اس کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔ ہمیں خدا اور عین خیر میں مطلق و مقید، حاکم و محکوم کی تمیز کرنی پڑے گی۔ ایک حالت میں تصور خیر خدا سے بلند تر ہوگا۔ اور دوسری حالت میں اس کی حیثیت ماہیت مطلقہ کے داخلی احکامات کی سی ہوگی۔ لیکن افلاطون کے اپنے الفاظ اس طرح کی تشریح کے متحمل نہیں۔ اگر عین خیر سے اشیاء کو وجود اور تعقل کو تحصیل علم کا ملکہ حاصل ہوتا ہے، اگر وہ تمام حسن و صداقت کی علت، نور کا منبع، حقیقت و عقل کا مصدر ہے تو پھر وہ محض انسان کے اخلاقی اعمال کا نصب العین نہیں بلکہ تمام وجود کا باعث اور علت فاعلی و مطلق ہے۔ مکالمہ فیلیبس (۲۲) میں ایک جگہ کہتا ہے کہ عقل مطلق ہی خیر ہے اور مکالمہ ٹیمیس (۲۸، ۲۹، ۳۷) میں وہ خالق کائنات کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ اگر خدا اور عین خیر کو جس کے نمونہ پر وہ کائنات کی تخلیق کرتا ہے دو علیحدہ وجود تسلیم کئے جائیں تو پھر اس کا سارا بیان تناقضات سے بھرا ہوا پایا جاتا ہے۔ لیکن جونہی ہم ان دونوں کو ایک ہی وجود تسلیم کرلیں تو پھر اس کے سارے بیان میں ہم آہنگی و یکسانیت پائی جاتی ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ اس نقطۂ نگاہ سے متفق نہیں، یعنی آپ دونوں کو ایک وجود تسلیم نہیں کرتے تو پھر ان اعیان کا خدا کے ساتھ کیا تعلق ہوگا؟ کیا ہم ان کو ذہن خداوندی کے تصورات سمجھیں، اور دوسری چیزوں کی طرح خدائے مطلق کی تخلیق کا کرشمہ؟ یا کیا یہ اعیان محض خدا کی ماہیت کے داخلی احکامات یا منطقی تنزلات ہیں؟ پہلا نظریہ تسلیم کرنے سے ان اعیان کا وجوب اور ازلیت ختم ہو جائیگی اور دوسرے نظریئے سے ان کا وجود خطرے میں پڑ جائے گا۔ ان دونوں کو تسلیم کرنے سے عین خیر جو معقولات میں بلند ترین منزل پر ہے ایک ثانوی تصور اور ممکن الوجود کی حیثیت اختیار کرے گا عین خیر کی بجائے خدا اول و بلند ترین ہوگا۔ اس کے برعکس ان اعیان کو خدائے مطلق کا منبع و مصدر قرار دینا لفظ خدا کے مفہوم کی تضحیک کے مترادف ہوگا۔ آخری حل یہ ہو سکتا ہے کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطون کے نظام فلسفہ میں خدا اور اعیان، وجود مطلق اور عین خیر دو متقابل ہستیاں ہیں۔ جن میں کسی قسم کا رشتہ نہیں۔ بلکہ ثنوی نظام فلسفہ کی طرح ایک دوسرے کے مقابل قائم ہیں اور خدا کی تخلیقی قوتوں کا اظہار اعیان کے دروپر منحصر ہے، کیونکہ بقول افلاطون اس نے اس کائنات کو ان کے نمونے پر بنایا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے کے کئی معقول وجوہات ہیں۔ اعیان کے متعلق جو کچھ تفصیلی اشارے مکالمات میں موجود ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے ان کی فعالی اور حرکی حیثیت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ کوئی اصول مطلق جس میں خود فعال کی خاصیت نہ ہو وہ کائنات کی تخلیق کیسے کر سکتا ہے؟ یہی وہ کمی تھی جس کو تصور خدا نے پورا کیا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے سے مندرجہ بالا مشکلات تو رفع ہو جاتی ہیں لیکن اس کے ساتھ چند دوسرے منطقی تناقضات سامنے آجاتے ہیں۔ کیا واقعی افلاطون

کا نظام وحدانی کی بجائے ثنوی ہے؟ کیا اس نے دو مختلف اور مطلق آزاد اصولوں کو تسلیم کرنے کے بعد ان کو بے تعلق اور غیر مربوط چھوڑ دیا ہے؟ اگر اعیان ہی حقیقی ہیں تو کیا ایک ازلی اور ابدی اصول ان کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے؟ ان حالات میں اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطونی نظام فکر کی وحدت بھی برقرار رہ سکتی ہے اگر عین خیر اور خدا، علت فاعلی اور علت منطقی، دونوں ایک ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے ان اعیان کے ساتھ فعالی اور حرکت کا تصور منسوب کیا ہے۔ وجود حقیقی جو اعیان سے منسوب کیا جاتا ہے نفس د کے بعد ممکن نہیں اور اس لئے اس کے لئے زندگی، روح اور حرکت کا ہونا ناگزیر ہے۔ (دیکھئے مکالمہ سوفسٹ ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹) وجود اور فعالیت دونوں ایک دوسرے کے ساتھ باہم مربوط تصورات ہیں۔ مکالمہ فیڈو (۹۵) میں یہ اعیان علت فاعلی کی شکل میں پیش کئے گئے ہیں۔ سقراط کی حالات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابتدائی زندگی میں اسے اشیاء و واقعات کے علل معلوم کرنے کا بہت شغف تھا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد چونکہ اس مشغلہ سے اسے کچھ ہاتھ نہ آیا اس لئے اس نے اسے ترک کر دیا۔ اس کے بعد اسے کسی سے معلوم ہوا کہ انکسا غورس نے اس مسئلہ کے حل کے لئے "نفس" کے تصور سے مدد لی ہے۔ چونکہ ہر وہ وجود جو نفس کا حامل ہے محض مادی اسباب تک رہنا نہیں چاہتا۔ اس لئے سقراط کے لئے اس تصور میں بڑی کشش تھی اور اسے امید تھی کہ اس نئے تصور سے وہ غایت کے متعلق تسلی بخش معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے گا۔ لیکن انکساغورس سے اسے بالکل مایوسی ہوئی کیونکہ وہ تو غایتی علتوں کی جگہ محض مادی علتیں کارفرما تھیں جو اگرچہ ناگزیر ہیں لیکن قطعی نہیں کہی جا سکتیں۔ چونکہ یہ غایتی علتیں اشیاء میں موجود نہیں اور نہ کسی نے آج تک یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لئے سقراط اور افلاطون نے ان علتوں کو اشیاء کی بجائے اعیان میں تلاش کرنا چاہا۔ اس طرح یہ نقطہ نگاہ قائم ہوا کہ محسوسات کی ہر چیز کی حقیقت جو کچھ ہے ان اعیان ہی کی وجہ سے ہے جو ان میں ہیں۔ اس تمام بحث میں صوری، فاعلی اور غایتی علتوں کی تقسیم و تمیز موجود نہیں بلکہ تینوں کو ایک ہی تصور کیا گیا ہے۔ جس چیز کو سقراط انکساغورس میں تلاش کرنا چاہتا تھا وہ افلاطون نے اعیان کے ذریعہ پیش کر دی۔ یعنی صوری اور غائی اور فاعلی علتیں ایک ہی وجود میں مضمر ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ اعیان محض وجود حقیقی کے نصب العینی تصورات نہیں بلکہ فعال توتیں تھیں جن میں عقل و حرکت، زندگی سبھی کچھ ہے۔ اس بناء پر یہ فیصلہ کرنا صحیح ہوگا کہ افلاطون کے نظام فکر میں عین خیر اور خدا ایک ہی وجود کے دو مختلف نام ہیں۔

اس سے لازمی طور پر افلاطون کے نزدیک خدا کے تصور میں خیر و بھلائی کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔ چنانچہ یونانی شعریت میں جو دیوتاؤں کا تصور تھا اس کے خلاف اس نے بہت احتجاج کیا۔ اس کے نزدیک یہ ممکن نہیں کہ خدا جو خیر و خوبی کا مظہر اعلیٰ ہے اس میں انتقام یا بد اخلاقی کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے۔ اسی طرح اس کے نزدیک بدی کو اس کی طرف

منسوب کرنا نادانی ہے۔ چنانچہ مکالمہ جمہوریت کے دوسرے باب (۳۷۷-۳۸۰) میں وہ بڑے جوش سے اس چیز کا مطالبہ کرتا ہے کہ ایک نصب العینی ریاست میں شاعروں اور دیگر ادیبوں کو اس چیز کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ خدا کے متعلق قدیم صنمیاتی قصوں کو شہروں میں پھیلائیں۔ "یہ ایسی کہانیاں نہیں جو ریاست میں لوگوں کو سنائی جائیں۔ نوجوانوں کے دلوں میں یہ تصور نہیں بٹھانا چاہیئے کہ اگر وہ بدترین قسم کے جرائم کا ارتکاب کر رہے ہیں تو وہ کوئی برا کام نہیں کرتے اسی طرح اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس ریاست کے ہونے والے حکمران باہمی نفاق، رقابت اور لڑائیوں کو بدترین افعال سمجھیں، تو ہمارے صنمیات میں جو دیوتاؤں کی باہمی لڑائیوں اور رقابتوں کے قصے مشہور ہیں ان کی ترویج مطلقاً ممنوع ہونی چاہیئے"۔ اس کے بعد ایک جگہ کہتا ہے۔

" ادب میں خواہ وہ عشقیہ شاعری ہو یا المیہ، خدا کا تصور ہمیشہ اس طرح پیش ہونا چاہیئے جس طرح کہ اس کی ذاتِ حقیقی ہے جب وہ خیر و خوبی ہے تو کیا اسے ایسا پیش نہیں کرنا چاہیئے؟

یقیناً

اور کیا کوئی خوب چیز دوسرے کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے،

یقیناً نہیں۔

جو نقصان دہ نہیں وہ نقصان بھی نہیں پہنچاتی

بالکل صحیح

اور جو نقصان نہیں پہنچاتی، اس سے بدی کا ارتکاب نہیں ہوتا۔

ٹھیک

جس سے بدی کا ارتکاب نہیں ہوتا، وہ بدی اور شر کی علت بھی نہیں ہو سکتی۔

صحیح

اور خیر و نیکی سے دوسروں کو بھلائی اور فائدہ پہنچتا ہے۔

ہاں

اور اس لئے وہ فلاح کی علت ہوئی

ہاں

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ خیر تمام اشیا کی علت نہیں بلکہ صرف نیکی اور بھلائی کی علت ہے۔

یقیناً

بس خدا جو خیر و خوبی ہے، تمام اشیا کا خالق نہیں جیسا کہ اکثر لوگ کہتے ہیں"۔

اس کے بعد وہ یونانی شاعروں کے قدیم قصوں کا ذکر کرتا ہے کہ ان لوگوں نے ہر قسم کی خرافات کو خدا کی طرف منسوب کیا حتیٰ کہ انھوں نے انسانوں کی تمام مصیبتوں اور پریشانیوں، ناکامیوں اور شکستوں کے لئے خدا کو ذمہ دار ٹھہرایا۔ ایسی حالت میں افلاطون کا خیال ہے کہ یا تو ایسی باتیں بالکل ممنوع ہونی چاہئیں یا اگر ان کو بیان کیا جائے تو پھر اس بات کی مناسب توجیہ کرنی چاہیے جس سے خدا کی اخلاقی خوبیوں پر کوئی حرف نہ آنے پائے۔ یعنی یہ کہ خدا کا ہر فعل انصاف اور سچائی کے مطابق تھا اور ان کو جو کچھ سزا ملی تو وہ اس کے مستحق تھے۔ کسی قسم کی بدی کو خدا کی طرف منسوب کرنا بالکل ناروا ہے۔ ایسا جھوٹ تباہ کن اور گناہ ہے۔[۱]

قرآن میں اسی سلسلے میں مذکور ہے

ومآ اصابک من حسنۃ فمن اللہ، وما اصابک من سیئۃ فمن نفسک ۔ (۴ : ۷۹) اے انسان! تجھے جو بھلائی بھی حاصل ہوتی ہے اللہ کی عنایت سے ہوتی ہے اور جو مصیبت تجھ پر آتی ہے وہ تیرے اپنے کسب و عمل کی بدولت ہے

اس کے بعد وہ مروجہ مذہبی قصوں پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خدا جادوگر نہیں کہ کبھی ایک شکل میں ظاہر ہو اور کبھی دوسری شکل میں اور اس طرح لوگوں کو دھوکے اور جھوٹ میں مبتلا کرے۔ چونکہ وہ خیر و خوبی کا منبع ہے اس لئے اس سے اس قسم کی توقع غلط ہوگی۔ چونکہ وہ اپنے صفات و کمالات کی وجہ سے بلند ترین درجہ پر ہے اس لئے ہر لحہ تبدیلی کی اس میں گنجائش نہیں۔ وہ ذات مطلق الآن کما کان ازلی و ابدی، ہر قسم کے تبدل و تنزل سے بالا ہے۔

مکالمہ قوانین (باب چہارم ۷۱۵ - ۷۱۶) میں خدا کے متعلق کہتا ہے :

"خدا جس کے ہاتھ میں تمام چیزوں کا آغاز، وسط اور انجام ہے، اپنی فطرت کے مطابق ایک صراط مستقیم پر چلا جاتا ہے اور اس طرح اپنا مقصد حاصل کرتا ہے۔ عدالت ہمیشہ اس کے جلو میں رہتی ہے اور جو کوئی قانون الٰہی سے انحراف کرتا ہے اس کے ہاتھوں سزا پاتا ہے۔ جو شخص راحت چاہتا ہے عدالت کا دامن مضبوطی سے پکڑتا ہے اور عجز و انکسار سے اس کے ساتھ رہتا ہے لیکن جو شخص مغرور ہے، جسے دولت، رتبہ یا حسن کی کشش راہ راست سے بھٹکا دیتی ہے، جو سمجھتا ہے کہ اسے کسی راہنمائی کی ضرورت نہیں بلکہ وہ خود اپنا راہنما ہے۔ یہی وہ شخص ہے جسے خدا کی ہدایت نہیں ملتی"

"وہ کون سی زندگی ہے جو خدا کو پسند ہے اور جو اس کے پیروؤں کے مناسب ہے، خدا ہمارے لئے تمام باتوں میں معیار ہونا چاہیئے نہ کہ انسان جیسا کہ عام لوگ (مثلاً سوفسطائی پروٹیگورس) کہتے ہیں۔ جس سے خدا محبت کرتا ہے ایسا شخص ہوگا جو اس سے مشابہ ہو جتنا کہ ممکن ہے۔ اسی لئے وہ شخص جو اپنے نفس پر قابو رکھتا ہے خدا کا پیارا ہے کیونکہ وہ اسی کی طرح ہے۔ یہی نتیجہ ہے جو میرے نزدیک بہترین لائحہ عمل ہے۔ ایک نیک آدمی کے لئے بہترین عمل یہ ہے کہ وہ خدا کے حضور میں قربانی پیش کرے جو عبادت، نماز اور دعا سے اس کے ساتھ تعلق قائم رکھتے ہیں۔"[۲]

۱۔ دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول ۶۴۱ - ۶۴۴

۲۔ دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۴۸۷ - ۴۸۸

محمد جعفر پھلواروی

مشاہیر کے خطوط

مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال اور مولانا شاہ سلیمان کی مراسلت

جن چیزوں کی دنیا میں اہمیت بہت زیادہ ہے ان میں ایک چیز اہم شخصیتوں کے مکاتیب بھی ہیں ۔ ان سے نہ فقط مرسل اور مرسل الیہ کے باہمی ربط کی نوعیت کا ہی پتہ چلتا ہے ۔ بلکہ ایک خاص دور کے مسائل اور عام ذوق کا بھی اندازہ ہوتا ہے ۔ چنانچہ ہم نے یہ طے کیا ہے کہ "ثقافت" میں ایسے اہم مکاتیب بھی درج کیا کریں ۔

پیش نظر شمارے میں ہم اس کا آغاز کر رہے ہیں ۔ مندرجہ خطوط کا پس منظر یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ جب کیمبرج کے ٹرنٹی کالج میں طالب علم تھے اس وقت وہ ایک تحقیقی مقالہ لکھ رہے تھے ۔ اس کے موضوع کا اہم حصہ یہ تھا کہ اسلام کی سادہ تعلیمات میں جو کئی غیر اسلامی قسم کی چیزیں گھس آئی ہیں وہ کیسے اور کس طرف سے اور کن ناموں سے آگئیں ؟ اس سلسلے میں تصوف اور صوفیہ کا ایک خاص معرکہ آرا مضمون وحدۃ الوجود بھی زیر بحث آیا ۔ علامہ اقبال اس کی بھی تحقیقات کرتے رہے ۔ یہ سلسلہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۶ء تک بلکہ شاید اس کے بعد بھی چلتا رہا ۔ اس کی اہم کڑیاں چند وہ خطوط ہیں جو ہم درج کر رہے ہیں ۔ سب سے پہلے علامہ اقبال نے خواجہ حسن نظامیؒ کو یہ خط لکھا ۔

از کیمبرج ٹرنیٹی کالج — ۸ر اکتوبر ۱۹۰۵ء

اسرار قدیم سید حسن نظامی

ایک خط اس سے پہلے ارسال کر چکا ہوں ، امید کہ پہنچ کر ملاحظۂ عالی سے گذرا ہوگا ۔

اس خط کے جواب کا انتظار ہے اور بڑی شدت کے ساتھ ، اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتہ دیجئے ۔ سپارہ رکوع کا پتہ لکھئے ۔ اس بارہ میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں ۔ اس مضمون کی سخت ضرورت ہے ۔ اور یہ گویا آپ کا کام ہے ۔

قاری شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجئے اور بعد التماس دعا عرض کیجئے کہ میرے لئے یہ زحمت گوارہ کریں اور مہربانی کر کے مطلوبہ قرآنی آیات کا پتہ دیں اگر قاری صاحب موصوف کو یہ بات ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے ، تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں ۔

کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضیٰ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے، مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں۔ مگر جواب جلد آئے۔ باقی سب خیریت ہے۔

اقبال

جناب خواجہ صاحب نے یہ خط کچھ مزید استفسارات کے ساتھ مولانا شاہ سلیمان پھلواری کے پاس بھیج دیا۔ جس کا جواب یہ آیا۔

میرے مکرم خواجہ۔

تحیت سلام قبول فرمائیے۔ اب عرس سے فارغ ہو کر آپ کا کرمنامہ ہاتھ میں لیتا ہوں۔ اور آپ کے سوالات کے جوابات مختصر طور سے عرض کئے دیتا ہوں ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) قرآن شریف سے بنص قطعی الدلالت فقط وحدت معبود ثابت ہے اور مدار نجات اسی پر ہے وحدت وجود اور وحدت شہود جس کے صوفیہ اسلامیہ قائل ہیں وہ اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اور یہ دونوں ہرگز وحدت معبود کے مخالف نہیں۔ حکمائے مشائین اور براہمہ اور جوگیہ اشرقیین جس وحدت وجود کو ثابت کرتے ہیں وہ وحدت معبود اور نص قرآنی کے مخالف ہے اس لئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی کوئی ہستی مستقل علیحدہ سے نہیں رہتی۔ بلکہ عالم موجود ہی خدا کا وجود ہے اور خدا کا وجود مثل کلی طبیعی کے رہجاتا ہے۔ یعنی وجود اشخاصہ فی الخارج اس کو صوفیہ بالکل الحاد و زندقہ سمجھتے ہیں بلکہ صوفیہ وجودیہ اسلامیہ تو یوں فرماتے ہیں ؎

معنی حسن تو در صورت جاں می بینم　　عکس رخسار تو در جام جہاں می بینم

(۲) توحید ایک ایسا لفظ ہے جو وحدت معبود وحدت وجود وحدت شہود تینوں معنی کو شامل ہے اس حیثیت سے توحید اور وحدت وجود میں بھی فرق ہے کہ وہ عام ہے اور یہ خاص۔ اور دونوں میں باہم عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے پس مطلق توحید سے وحدت وجود سمجھنا غلطی ہے۔

(۳) اسلام دین فطرت ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا پس اسلام توائے انسانی کو اپنے صحیح مرکز پر رکھنے کو آیا اور اصلی مقصود اس کا اس ذریعے سے یہ ہے کہ مخلوق اپنے خالق کو پہچان لے۔

(۴) اخلاقی حالتوں کو درست کرنا اور انوار و تجلیات کا مشاہدہ کرنا، خدا اور رسول کی باتوں کا عین الیقین اور حق الیقین پیدا ہوتا، یہی تصوف کا انتہائی مقصد ہے۔

(۵) چونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کی علت غائی سوتوں کا جگانا۔ غافلوں کا ہوشیار کرنا بیہوشوں

کو ہوش میں لانا اور مجانین کو عاقل بنانا تھی اور اپنے پاک خیالات اور اخلاقی خوبیوں کو تمام عالم میں شائع کرنا مقصود تھا کیونکہ آپ کی بعثت الی کافۃ الناس لبشیرا ونذیرا تھی اس لئے صحابہ کرام میں جوش و مستی کا غلبہ تو ہوتا تھا مگر وہ اس میں پڑے نہیں رہتے تھے۔ بلکہ انھوں نے عالم صحو میں نشو نما پائی۔

سُکر میں چونکہ نقص ہے اس لئے خدا نے ان کو اس حالت میں نہ رکھا اور وہ تمام عالم کے لئے کامل و مکمل ہوئے پھر وہ حافظ شیرازی کی طرح "خود گویم و خود در قصم خود چنگ خوش آوازم" کا مصداق کیونکر رہ سکتے تھے۔

(۶) صوفیوں کی حالت سکر مثل مخدرات دواؤں کے ہے۔ طبیب شدت درد وغیرہ میں بے چینی کم کرنے کے لئے استعمال کراتا ہے اسی طرح مرشد طریقت اندرونی سوزش والتہاب کی روک تھام کے لئے مریدوں کو عالم سکر میں ڈالتا ہے نہ یہ کہ تمام عمر کے لئے انہیں افیونی بنا ڈالے کہ وہ بیٹھے بیٹھے مکھیاں مارا کریں۔

(۷) وحدت وجود انکشاف توحید کا نام ہے جس کا تعلق صرف مشاہدے سے ہے۔ جامی فرماتے ہیں ؎

مغرور سخن مشو کہ توحید خدائے ۔۔۔ واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

یہ ارباب مشاہدہ اس حالت کو ایک عارضی مقام نہیں سمجھتے بلکہ حقیقت حقہ واقعیہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک "اس کے" اور "اس کے" اور "بعد وعد" کچھ بھی نہیں۔ شیخ ابن عربی قدس اللہ نفسہ وحدت وجود کے بعد نہ کوئی مقام قائم کرتے ہیں نہ عدم محض کہتے ہیں۔

(۸) اس میں کوئی شک نہیں کہ وحدت الوجود ایک علمی مسئلہ ہے جس کو اصطلاح علمی میں "ربط الحادث بالقدیم" کہتے ہیں اور تمام کتب الٰہیات میں اس کا ذکر ہوتا ہے اسلامی سیر و سلوک اور مشاہدۂ انوار و تجلیات سے اس کا تعلق تو ضرور ہے مگر مدار نجات ... سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

مسٹر[1] اقبال کی مثنوی اب تک میرے پاس نہیں پہنچی ہے۔ اس لئے اس کی نسبت میں کوئی رائے قائم نہیں کر سکتا۔ مگر ان کے وہ خط جو بنام آپ کے خطیب اور وطن میں شائع ہوا ہے وہ میں نے مکرر پڑھا۔ اس پر یہ رائے قائم کر سکتا ہوں کہ میرے مخلص مسٹر اقبال صاحب نے اصل مسلک حضرت شیخ محی الدین عربی قدس سرہ اور انکے متبعین کا نہیں سمجھا ہے۔ حضرت مجدد کے اتباع نے جو کچھ لکھا ہے اس کو دوسرے الفاظ میں انھوں نے ادا کیا ہے اور متعصب مورخین کے افترائات و بہتانات کو انھوں نے تلقین کر لیا ہے ورنہ میں خدا وحدہ لاشریک لہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ ہمارے حضرات شیوخ کرام اور بزرگان طریقت جن کا سلسلہ دائر و سائر ہے مثلاً حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ بہاؤالدین نقشبند، سید ابوالحسن شاذلی، سید احمد رفاعی، سید احمد بدوی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

[1] علامہ اقبال اس دور میں مسٹر ہی کہے جاتے تھے۔

کسی نے کسی فرقہ جوگیہ و براہمہ و زرتشتی وغیرہ کی صحبت نہیں اٹھائی نہ ان سے کسی قسم کا استفاضہ کیا۔ علیٰ ہذا القیاس قرامطہ اور فرقۂ باطنیہ سے بھی میل جول اور ان کا ہم عقیدہ و ہم مشرب ہونا محض علامہ ابن خلدون کا افترا ہے اپنے دعوے کی وہ کوئی دلیل سند کے ساتھ پیش نہ کر سکے اور نہ پیش کی ہے۔ ان لوگوں کے عکس دماغ میں ہمارے حضراتِ صوفیہ کے معارف سماتے نہ تھے اس لئے کبرت کلمۃ تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا۔ ہمارے حضرات صوفیہ کا براہمہ اور زرتشتیوں قرمطیوں سے استفاضہ کرنا بجنسہٖ ویسا ہے جیسا متعصب عیسائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افترا کرتے ہیں کہ حضور نے توریت و انجیل و کتب سماویہ سے سرقہ کرکے قرآن بنایا اور شامی عیسائیوں سے استفادہ کیا۔ وَاللّٰہِ ذٰالِکَ بہتان عظیم

اس خط سے جناب خواجہ صاحب کی شاید پوری تسکین نہ ہوئی۔ اس لئے انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ سے پھر استفسار کیا اور حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا۔

جناب خواجہ صاحب السلام علیکم

اما بعد۔ آپ کو میرے مختصر خط سے تعجب و حیرت کے ساتھ اجمال نویسی کی شکایت ہوگی مگر معذور جیسا سوال ویسا جواب۔ اگر آپ سوالات و شبہات کو تفصیلی طور سے لکھتے تو جواب میں بھی شرح و بسط کا خیال کیا جاتا معہذا اتنا ضرور کہوں گا کہ مسئلہ وحدتِ وجود اور وحدت شہود ہمارے حضرات صوفیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا وجدان و کشف ہے اور وہ لوگ اس کی تمہید میں مختلف العبارت والالفاظ ہیں مگر مشائخ و پیرزادگان کی سمجھ سے یہ مسئلہ دور ہے اور جس طور سے وہ تمہید کرتے ہیں محض الحاد و زندقہ ہے کیونکہ اس مسئلے کے لئے امور عامہ و الٰہیات کی دانست کے ساتھ ریاضات و مراقباتِ وحدت کی بھی ضرورت ہے ورنہ معقولات و مشاہدات کی تطبیق نہ ہو سکے گی اور ایک نہ ایک پہلو اس کا ہمیشہ کمزور ثابت ہوگا۔

اب آپ ذرا توجہ تام کے ساتھ ادھر متوجہ ہو جئے۔ یہ مسئلہ ربط الحادث بالقدیم کا ہے یعنی محدثات و ممکنات اور مخلوقات کو حضرت خالق واجب الوجود قدیم بالذات سے کیا نسبت و تعلق ہے۔

متکلمین ارباب ظواہر کہتے ہیں کہ محض نسبت صدور و خلق ہے کہ اس نے ہمیں پیدا کیا اور بنایا۔ جس طرح نجار کو اس کے بنائے ہوئے تخت سے تعلق ہے یعنی دونوں کی حقیقت میں مغایرت تامہ ہے اور وہ علت ہے اور یہ معلول ہے۔ وہ خالق ہے اور یہ مخلوق ہے۔ پس اسی قدر باہمی نسبت و تعلق ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ کاتب یعنی لکھنے والے کو جو نسبت و تعلق حروف نقوش کے ساتھ ہے یعنی حروف و نقوش اور شئے ہیں اور کاتب اور شئے۔

بعض حکما اور براہمہ وجوگیہ کی تحقیق یہ ہے کہ باہم نسبتِ عینیت و وحدت محضہ ہے یعنی وہ ذاتِ واحد پہلے اجمال میں تھی اب اس کی تفصیل ہوگئی۔ اب اس کی ذات یہی عالم ہے۔ ہمارا وجود ہی اس کا وجود ہے اور ظاہر ہے جب ظہور ہوا تو خفا جاتا رہا اور جب تفصیل ہوئی تو پھر اجمال نہ رہا۔ اس کی مثال یہ لوگ تخم درخت سے دیتے ہیں کہ درخت کی اصل تخم ہے۔ اس لئے تنا، ٹہنیاں، پھل، پھول، پتے سب ہوئے۔ سب کے نام علیحدہ علیحدہ ہیں، مگر حقیقت ایک ہے یعنی وہی تخم اب وہ تخم بحالتِ تخمی اپنی جگہ پر باقی نہیں۔ وہ تمام و کمال صورت شجریہ میں ظاہر ہوگیا۔

اور صوفیہ اسلامیہ فرماتے ہیں کہ حادث وقدیم کے درمیان نسبت ظہور کی ہے یعنی ذات جناب باری تعالیٰ مستقل بالذات ہے مگر تمام اشیا، وکائنات اسی ذات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ مگر اس ذات سے ہم قطع نظر کرلیں تو تمام اشیاء معدوم ہیں۔ پس یہ امتیاز اشیاء باخود رہا اور نیز اس ذات مستقل جناب باری عزاسمہ سے بوجوہ تشخصات ہیں جن کو وجوداتِ خاصہ کہتے ہیں۔ اور اس کی مثال یوں دیتے ہیں کہ جیسے سیاہی اور حروف ونقوش۔ یعنی اصل تمام حروف ونقوش کی وہی سیاہی ہے مگر وہ عین سیاہی نہیں۔ بلکہ اسی سیاہی سے پیدا ہوئے ہیں۔ پس باعتبار حقیقتِ ہستی فی الجملہ عینیت ہے اور باعتبار ظہور وہی نسبتِ صدور و مغائرت ہے۔ پس مذہبِ حکما و ملاحدہ سے ان کی تحقیق کو کوئی واسطہ نہیں۔ وہاں عینیت محضہ ہے یہاں وجودات خاصہ بھی ہیں۔ وہاں مستقل وجود حضرت باری اب باقی نہیں اس لئے کہ وجود کلی طبیعی بمعنی وجود اشخاصہم فی الخارج ہے، اور یہاں الآن کما کان۔ مولوی جامی کیا خوب فرماتے ہیں

آن کان حسن بود نہ بود از جہاں نشاں　　الآن عرفت علیٰ ما علیہ کان
اعداد کون کثرتِ صورت نمائش است　　فالکل واحد یتجلیٰ بکل شان

الآن عرفت پر غور فرمائیے کہ اس عالم ظہور سے اس پاک وجود کو اپنی ہستی کے لعینہٖ بقاد کمال میں کوئی تفاوت نہیں پس اس قدر کہ انّ العالم اعراض مجتمعۃ فی عین واحد۔ اور وہ عین واحد وہی ذاتِ وجود منبسط ہے۔

اور شعر ثانی کے دوسرے مصرعے پر بھی نگاہ غور ڈالئے فالکل واحد، الخ "ایک" مستقل ابتدائی عدد ہے پھر اس سے "دو" اور "تین" "چار" اور "پانچ" سب ہیں مگر سب میں وہ ایک شامل ہے اور پھر ان سب سے علیحدہ ایک وجود مستقل بھی اس "ایک" کا ہے۔ اسی طرح وہ وجود تمام کائنات میں ہے اور پھر فی نفسہٖ موجود مستقل بھی ہے اس میں کوئی نقص وزیادت نہیں۔

رُباعے

آثار تعینات چوں یافت حکے　　کثرت ہمہ وحدت است بے ہیچ شکے
چوں صورت صفر شد نہاں از قیمت　　بنگر کہ وہ وصد وہزار است یکے

اسی طرح نقطہ و خطوط کی مثالیں ہیں مگر یہ سب کچھ کہہ کر بھی یہ کہتے ہیں کہ :-
لیس کمثلہ شئ - واللہ المثل الاعلے - ولنا مشاھدات و مکاشفات
(شوریٰ)　　(نحل)　　(نقد النصوص)
ع " در عقل نمی گنجی در فہم نمی آئی " ھذا طور وراء طور العقول المتوسطہ (ملاحسن وغیرہ)

اب رہی یہ بات کہ صوفیوں کو اس مسئلے کی تحقیق اور اس میں لب کشائی کی کیا ضرورت ہوئی، جیسا کہ متکلمین اور عامہ مومنین وحدتِ معبود کے قائل تھے اور صرف نسبتِ صدور کو تسلیم کرتے آئے، یہ بھی اسی حد تک کیوں نہ رہے ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ صوفیہ کہتے ہیں کہ شریعت فقط قیل و قال کا نام نہیں ہے بلکہ عملی حصے سے فائدہ اٹھانے کا نام ہے اور ہم نے جب خلوص عمل کیا تو انوار و تجلیات جیسا صحابہ کرام پر منکشف ہوتے تھے ہم پر بھی منکشف ہونے لگے - ہم نے بفرمان رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم " ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک " نماز میں رویت خداوندی کا مراقبہ کیا - اور گویا چشم حقیقت سے اسے دیکھا اور کبھی اس کو اپنا دیکھنے والا پایا - اب تجلیات و مشاہدات نے اپنی نسبت کی دریافت کی طرف متوجہ کیا، تو اس کلام کی طرف توجہ کی - ھو خلقکم اور واللہ خلقکم وما تعلمون - ذالکم اللہ ربکم خالق کل شئ پر غور کیا - پس اپنی نسبت صدور اور اس کی معبودیت کو موجب نجات سمجھا مگر تجلیات عرفانی نے قدم ذرا آگے بڑھا دیا تو پھر ان آیات ربانی پر غور کیا - ھو معکم اینما کنتم - وفی انفسکم افلا تبصرون (سورہ ذاریات) نحن اقرب الیہ ... من حبل الورید (حدید) - سنریھم ایتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق - اولم یکف بربک انہ علی کل شئ شھید الا انھم فی مریۃ من لقاء ربھم الا انہ بکل شئ محیط (حم سجدہ) - وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ وان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم (سورہ فتح) - اللہ نور السموات والارض - وھو الذی فی السماء الہ وفی الارض الہ - اینما تولوا فثم وجہ اللہ - ان آیات پر غور و فکر کے بعد مکاشفات و مشاہدات نے وحدت وجود یا وحدتِ شہود کے اعتقاد حقہ پر مجبور کیا۔

اور یہ سمجھا کہ شریعت کا اصلی عرفان یہی ہے اور اسی عرفان سے صحابہ و تابعین اور اولیائے متقدمین رضوان اللہ علیہم اجمعین مدارج علیا کو پہنچے۔ مگر وہاں تمہید و تقریر کی ضرورت نہ تھی محض سینہ بہ سینہ تھا اب ہمیں یہاں بوجہ بعدِ زمانہ اور قلتِ فہم عامہ افہام و تفہیم کی زیادہ ضرورت تھی۔ مجبوراً اپنے مشاہدے کی تمہید کرنا پڑی اور وہ تمہید مذہب متکلمین کی ضد اور منافی نہیں ہے اور عبارت النص قرآنیہ کی مخالف نہیں۔ بلکہ اشارات النص بکثرت اس کے مویدات ہیں لیکن اصل دار و مدار ہمارا مشاہدہ اور مکاشفہ پر ہے اس لئے ہم ہمیشہ کہتے آئے کہ ؎ "قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید"

پس بلا مشاہدۂ تجلیات ہمارے مسلک کی توجیہہ و تمہید محض خوش عقیدگی ہے اور لا یسمن ولا یغنی من جوع۔ بلکہ الحاد و زندقہ میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ یہ ہمارے حضرات کی تقریر ہے اسے بغور و انصاف دیکھنا چاہیئے شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی قدس سرہ نے اس مسئلے کو بسط و بسیط کہا ہے۔ ورنہ اس سے قبل علمائے صوفیہ لکھتے آتے ہیں حضرت امام غزالی کیمیائے سعادت اور اربعین اور احیاء العلوم میں اسے ذکر فرماتے ہیں اور ملتقط احیاء میں یوں ہے:- اعلم ان التوحید علی اربع مراتب۔ الاولی ان یقول لا الٰہ الا اللہ باللسان وقلبہ غافل عنہ او منکر لہ کتوحید المنافق۔ والثانیۃ ان یصدق بمعنی اللفظ قلبہ کما یصدق بہ عموم المسلمین وھو اعتقادہ۔ والثالثۃ ان یشاھد ذلک بطریق الکشف بواسطۃ نور الحق وھو مقام المقربین وھو ان یری اشیاءً کثیرۃً لکن یریھا صادرۃ من الوحدۃ والرابعۃ لا یری فی الوجود الا وحدہ وھو مشاھدۃ الصدیقین۔ اس توحید کے مدارج کو حضرت شیخ شرف الدین احمد یحییٰ منیری قدس سرہٗ نے بہ بسط تمام و کمال لکھا ہے اور ماخذ اس کا بھی ملتقط احیاء اور اربعین ہے ذرا اسے بھی دیکھیئے گا تیسری صورت الوحدۃ فی الکثرۃ ہے جو مقام مقربین ہے اور چوتھی صورت میں کمال مشاہدہ نے کثرت کو مٹا دیا ہے پھر ایک ہستی کے سوا کچھ نہیں پاتا۔

رباعی

مجموعۂ کون را بقانون سبق　　کردیم تصفح ورقاً بعد ورق
حقا کہ ندیدیم و نخواندیم دارد　　جز ذات حق و شیون ذاتیہ حق

اے برادر سالک طالب بالخصوص وہ اگر اہل علم بھی ہو جب اس راہ میں آتا ہے اور مجاہدات میں پڑتا ہے تو مسلک متکلمین اور اعتقاد جامد نسبتِ صدور اس کو آگے بڑھنے سے روکتا ہے اور ادھر تجلیات وحدت اس کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

الغرض عجیب وغریب کش مکش میں ہوتا ہے ۔ پھر جب استغراق نے اسے پکڑا تو بیڑا پار ہے ۔ ورنہ بےخبری اور بےخودی میں جانیں کیا کچھ بول جاتا ہے کبھی کہتا ہے انا الحق کبھی کہتا ہے سبحانی ما اعظم شانی ۔ پھر جب اپنے اصلی مرکز پر آتا ہے تو فقط مشاہدے کی لذت ہے دوگر ہیچ ۔ اپنے قول پر ندامت اور اپنی فضول گوئی سے خجل ہے ۔ ہمارے ایک بزرگ تھے حضرت جدی مولانا احمدی قدس سرہٗ علم ظاہری میں شیخ الکل بالخصوص امور عامہ میں بحر ذخار ، اور حضرت مخدومی وجدی شیخ العالمین شاہ نعمت اللہ قدس سرہٗ کے خلیفۂ اجل ہوے وہ بزرگ جب سب مراحل طے کر چکے تو یہ رباعی فرمائی ؎

یک چند تراز خود جدا دانستم چندے ہمہ خویشتن ترا دانستم
از نعمت شیخ رفتہ رفتہ آخر بندہ بندہ خدا خدا دانستم

ابتدا وسط وکمال ہر زمانے حال وہ بتاتے ہیں اور شیخ کی ضرورت کو بھی سمجھاتے ہیں اب رہی یہ بات کہ وہ توسط کا زمانہ جس میں آپ خدائی کی بڑ مارتے تھے یہ کیسا تھا ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلبۂ حال وسطوت نور شہود نے جو چاہا کہلوا دیا تو انصاف یہ ہے کہ حالت سکر قابل معافی تھی نہ کہ دار وگیر کا باعث ۔ حضرت شیخ فریدالدین عطار کیا خوب فرماتے ہیں ؎

چوں زند دیوانۂ ایں شیوہ لاف توز سر کوری مکن باد مصاف
توزباں از شیوۂ او دور دار عاشق دیوانہ را معذور دار

عاقلاں را شرع تکلیف آمد است بیدلاں را عشق تشریف آمد است
لاجرم دیوانہ را گرچہ خطا است ہر چہ میگوید بگستاخی روا است

حالت سکر سے مرکز استقامت پر لانا شیخ کا کام ہے اور ہمیشہ سکر میں پڑے رہنا نقص مدارج ہے اسی لئے حضرت غوث الثقلین شیخ عبدالقادر جیلانی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ منصور حلاج کی کسی نے دستگیری نہ کی ۔ میں ہوتا تو ایک درجہ اسے آگے بڑھا دیتا ۔

اب رہی یہ بات کہ شیخ مرید کو حالت سکر میں کیوں ڈالتا ہے ۔ سکر میں تو نقصان ہے ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی بیماری آپریشن کرنا ہوتا ہے تو ڈاکٹر کلوروفارم سے مریض کو بیہوش کرنے پر مجبور ہوتا ہے ۔ مگر پھر وہ اسے ہوش میں بھی لاتا ہے پس شیخ بھی ایسا ہی کرتا ہے مگر ہمیشہ اسی حال پر نہیں چھوڑتا ہے جو موجب نقص ہو ۔ اس کی نظیر کتاب وسنت میں بھی پائے گا حضرت سیدنا موسیٰ ع کے واقعات کوہ طور کو یاد فرمایئے ارنی کی درخواست ادھر سے لن ترانی کا جواب پھر تجلی اور حضرت موسیٰ ع کی بیہوشی اور پھر ہوش میں آنا ، یہ کیا ہے مگر کمال ادب کی وجہ سے ہم اس کو سکر سے تعبیر نہیں کرتے ۔ مگر کم سے کم حالت وجدیہ تو ضرور کہتے ہیں ۔ ستر بنی اسرائیل کی موت یا بیہوشی پر موسیٰ علیہ السلام یوں بول اٹھے انتھلکنا

بما فعل السفہاء منا ان ھی الا فتنتک الخ یہ الزام دینا وہی حالت وجدیہ (سکریہ) ہے اور آداب پیغمبری کے بظاہر خلاف لیکن عشق پیغمبری میں جائز ہے اور خلاف ادب نہیں، بقول مولوی رومی قدس سرہ۔ مثنوی)

گفتگوئے عاشقاں در فعل رب　　جوشش عشق ست نے ترک ادب

ہر کہ کرد از جام حق یک جرعہ نوش　　نے ادب ماند درونے عقل وہوش

اسی طرح حضرت ابراہیم اور بعض دیگر انبیا کی حالت میں بھی ایسے مواجید پائیے گا۔ اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ دنوں وحی کی آمد بند ہوگئی تو جذبات عشق نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہاڑ پر چڑھا کر گرانا چاہا اور بار بار ایسا قصد فرمایا مگر حضرت جبریل علیہ السلام کو جب دیکھتے تو قلب پر نزول سکینہ ہوتا اور اس ارادے سے باز رہتے۔ عامۂ کتب احادیث وسیر میں ہے۔ یُحعل یعد رلی راس الجبل لیتردی منھا فکلما اوفی بذروۃ جبل تبدیٰ لہ جبریل فیقول انک رسول اللہ حقا فیسکن لذلک جاشہ وترجع نفسہ۔ اور اس حدیث کو مولانائے رومی اپنے الفاظ میں یوں ادا کرتے ہیں۔

مصطفیٰ را ہجر چوں افراختے　　خویش را از کوہ می انداختے

تا بگفتی جبرئیلش ہیں مکن　　کہ ترا بس دولت ست از امر کن

اور صحابہ کرام کی کیفیات وجدیہ وسکریہ تو بیشمار ہیں اور صحاح وسنن ومسانید وآثار میں منقول ہیں۔ اگر اسے لکھوں تو دفتر کا دفتر چاہئے مگر ہمیشہ وہ لوگ عالم سکر میں نہیں رہتے تھے بلکہ عالم صحو میں ہوکر نظم دینی ودنیوی میں مصروف رہتے اور یہی کمال تھا۔ والسلام

اس کے بعد علامہ اقبال نے حضرت شاہ صاحب سے براہ راست مراسلت شروع کی۔ ایک خط (ناقص) یہ ہے

..... ممکن ہے کہ میں نے شیخ علیہ الرحمتہ کا مفہوم غلط سمجھا ہو۔" پھر فرماتے ہیں کہ "گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی نتیجہ تک پہنچ چکا ہوں۔ لیکن اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لئے کوئی ضد نہیں ہے اس لئے بذریعہ عریضہ ہذا آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ آپ از راہ عنایت ومکرمت چند اشارات تسطیر فرمادیں میں ان اشارات کی روشنی میں نصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا۔ اور اپنے علم ورائے میں مناسب ترمیم کر لوں گا............

..... تجلی ذاتی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ اکبر فرماتے ہیں :-

"ومابعد ھذا التجلی الا العدم المحض فلا تطمع ولا تتعب فی ان ترقی من ھذہ الدرجۃ من التجلی الذاتی"۔ اس میں شیخ نے تجلی ذاتی کو انتہائی مقام قرار دیا ہے اور اس کے بعد عدم محض۔ حضرت مجدد نے یہ فقرہ ایک مکتوب میں نقل کیا ہے۔ میری کتابیں اس وقت لاہور میں موجود نہیں ہیں کہ صفحہ ومقام کا پتہ دے سکتا۔

اقبالؔ

اس کے بعد علامہ اقبال نے ایک اور خط لکھا جو یہ ہے:۔

لاہور ۹ مارچ ۱۹۱۶ء

مخدوم و مکرم حضرت قبلہ مولانا ۔ السّلام علیکم

جناب کا والا نامہ مل گیا ہے، جس کو پڑھ کر مجھے بہت اطمینان ہوا۔

مجھے اس کا یقین تھا کہ آپ کو مثنوی پر کوئی اعتراض نہ ہوگا کیونکہ آپ کو اللہ تعالیٰ نے کمال روحانی کے ساتھ علم و فضل سے آراستہ کیا ہے، میں نے خواجہ حسن نظامی صاحب کو بھی لکھا تھا کہ مثنوی سے اختلاف نہ کیجئے ۔ دیباچے میں جو بحث ہے اس پر لکھیں مگر افسوس ہے کہ انھوں نے آج تک ایک حرف بھی اس کے متعلق نہیں لکھا ۔

آپ کی تحریر سے مجھے یقیناً فائدہ ہوگا ۔ مگر میری استدعا ہے کہ مثنوی کے متعلق بھی جو خیال آپ نے ظاہر فرمایا ہے اس مضمون میں ظاہر فرما دیئے کہ جو غلط فہمی خواجہ حسن نظامی کے مضامین سے پیدا ہو گئی ہے وہ دور ہو جائے دیباچے کی بحث ایک علیٰحدہ بحث ہے اور وحدۃ الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً آگیا ہے اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا ، فارسی شعراء نے جو تعبیر اس مسئلہ کی کی ہے اور جو جو نتائج اس سے پیدا کئے ہیں ۔ ان پر مجھے سخت اعتراض ہے یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کے مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لئے مضر ہے ، یہی تصوف عوام کا ہے اور شیخ علی حزیں نے بھی اس کو مد نظر رکھ کر کہا تھا ، کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است ۔ لیکن حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں ، میں نے تصوّف کا لٹریچر کرّات سے دیکھا ، بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیئے ہیں ، جو شخص غیر اسلامی عناصر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہو وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ مخالف ، انہیں غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیدیا ہے اور یہ حملہ حقیقت میں انھوں نے مذہب اسلام پر کیا ہے ، ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ تصوف اسلامیہ کی ایک تاریخ لکھی جائے جس سے معاملہ صاف ہو جائے اور غیر اسلامی عناصر سے تقطیع ہو جائے ۔ سلاسل تصوف کی تاریخی تنقید بھی ضروری ہے اور زمانۂ حال کا علم النفس جو مسالہ تصوّف پر حملہ کرنے کے لئے تیار کر رہا ہے اس کا پیشتر سے ہی علاج ہونا ضروری ہے ، میں نے اس پر یہ لکھنا شروع کیا ہے مگر میری بساط کچھ نہیں ، یہ کام اصل میں کسی اور کے بس کا ہے ، میں صرف اس قدر کام کر سکوں گا ۔ کہ جدید مذاق کے مطابق تنقید کی راہ دکھلا دوں ۔ زیادہ تحقیق و تدقیق مجھ سے زیادہ واقف کار لوگوں کا کام ہے ۔

آپ کے مکتوب نہایت دلچسپ ہیں اور حفاظت سے رکھنے کے قابل ہیں نہ ردی کی ٹوکری میں ڈالنے کے قابل ، جیسا کہ آپ نے لکھا ہے میں نے ان کو خود پڑھا ہے اور بیوی کو بھی پڑھنے کے لئے دیا ہے

یہ اعتراف ضرور کرتا ہوں کہ بعض بعض مقامات سے مجھے اختلاف ہے۔ اور یہ سب مقامات وحدت وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ جب آپ اپنے مضمون میں زیادہ تشریح سے کام لیں گے تو ممکن ہے مجھے کوئی اختلاف نہ رہے کیونکہ مکتوبات میں ایک آدھ جگہ مسئلہ مذکور کی ایک ایسی تعبیر بھی ہے جس سے مجھ کو مطلق اختلاف نہیں اور نہ کسی مسلمان کو ہو سکتا ہے۔ امید کہ جناب کا مزاج بخیر ہوگا۔

والسلام

آپ کا خادم محمد اقبال۔ لاہور

شاهد حسین رزاقی

مشرق وسطیٰ میں قومی بیداری

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں مغربی ممالک نے حیرت انگیز ترقی کی اور یہاں جمہوری نظام کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوا لیکن اپنے ملک میں آزادی اور جمہوریت کی یہ علمبردار قومیں مشرقی ممالک میں قومی آزادی اور جمہوریت کی دشمن ثابت ہوئیں اور ان کی سامراجی گرفت روز بروز شدید تر ہوتی گئی۔ آخر کار مشرق کی محکوم قوموں میں اپنی زبوں حالی کا احساس پیدا ہوا اور انہوں نے مغربی استعمار کے تسلط سے نجات حاصل کرنے کی جدوجہد شروع کر دی۔ یہ سلسلہ نصف صدی سے زیادہ مدت تک جاری رہا مسلم ممالک میں اس جدوجہد کا آغاز انیسویں صدی کے اواخر میں ہوا۔ اور حریت و بیداری کی اس تحریک کے بانی سید جمال الدین افغانی تھے۔ جنہوں نے مشرق وسطیٰ اور افریقہ کے مسلم ممالک کو بہت متاثر کیا اور مختلف ممالک کے قومی رہنماؤں نے ان کے نقش قدم پر چل کر وطنی آزادی اور قومی بیداری کی تحریک کو ترقی دی اور مغربی سامراج سے آزادی حاصل کر لی۔

پاکستان مسلمان ہندوستان میں فاتحانہ داخل ہوئے اور حکمران بن کر رہے اور ان کا ملی استحکام بادشاہوں کے اقتدار سے وابستہ ہو گیا۔ ملوکیت نے اسلامی حکومت اور اسلامی معاشرہ کو اس قدر مسخ کر دیا تھا کہ مسلمان اپنے بنیادی فرائض کو بھی فراموش کر چکے تھے۔ چنانچہ دینی فرائض سے بے اعتنائی اور بحیثیت قوم سلطنت سے وابستگی کا نتیجہ یہ نکلا کہ سات سو برس کی طویل حکمرانی کے بعد بھی جب ان کی حکومت ختم ہوئی اور سلطنت مغلیہ کا چراغ گل ہو گیا تو مسلمانوں کے لئے اپنے ملی وجود کو باعزت طریقہ پر قائم رکھنا تک مشکل ہو گیا۔ وہ ایسی قوموں کی عداوت سے دوچار ہوئے جن میں سے ایک ان کی مفتوح تھی۔ اور دوسری فاتح۔ مسلمانوں کے ملی استحکام کو ہندو اور انگریز دونوں اپنے حق میں خطرناک تصور کرتے تھے۔ اور ان کو مٹا دینا اپنے مفاد کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی تحریک ناکام ہونے کے بعد مسلمان جن مشکلات میں گرفتار ہوئے اور جو ذہنیت و رجحانات ان میں پیدا ہو گئے۔ وہ ان کے روزافزوں انحطاط کا باعث بنے مسلمانوں کو ان پستیوں سے نکالنے کا ایک موثر طریقہ سید احمد خان نے اختیار کیا۔ اور ان میں زمانہ سے مطابقت کی صلاحیت پیدا ہونے لگی۔ لیکن اس کے باوجود ایک نئی زندگی کی دوڑ میں وہ اپنی ہم وطن قوم سے پیچھے تھے۔

بیسویں صدی کے آغاز تک ہندوستان سیاسی تحریکوں سے خالی رہا ۱۸۸۵ء میں ہیوم اور اس کے انگریز ساتھیوں

نے انڈین نیشنل کانگرس قائم کردی تھی۔ لیکن اس پر پہلے تو صرف انگریز حاوی تھے اور اس کے بعد جب ہندوستانی کانگرس کے صدر ہونے لگے تب بھی اس کی سرگرمیاں برطانیہ سے اظہارِ وفاداری تک ہی محدود رہیں ۱۹۰۵ء میں ہندوستان کو آئینی اصلاحات دینے کا مسئلہ زیرِ بحث آیا۔ اور سیاسی جدوجہد ترقی کرنے لگی۔ ہندوؤں کی فرقہ پرستی نے مسلمانوں کو ہوشیار کردیا تھا اور وہ اپنے مفاد کی حفاظت کے لئے سیاسی تنظیم کی ضرورت شدت سے محسوس کرنے لگے چنانچہ ۱۹۰۶ء میں کل ہند مسلم لیگ قائم کی گئی۔ منٹو مارلے اصلاحات کے نفاذ سے سیاسی سرگرمیوں میں اضافہ ہوگیا تھا۔ مسلمانوں میں سیاسی بیداری پیدا ہوچکی تھی۔ اور وہ آزادی کی تحریک کو بڑی تیزی سے آگے بڑھا رہے تھے جس کو ہندو رہنما تشویش اور خطرہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جنگِ عظیم کے بعد انگریزوں کی سخت گیری اور ترکوں کے خلاف اتحادیوں کے انتقامی منصوبوں کا نتیجہ عدم تعاون اور خلافت کی زبردست تحریکوں کی شکل میں نکلا۔ محمد علی، شوکت علی، حسرت موہانی ابوالکلام، ڈاکٹر انصاری اور اجمل خان جیسے متعدد ممتاز رہنما ان تحریکوں کی قیادت کررہے تھے۔ وطنی تحریک کو ملک گیر نوعیت دینے کے لئے انھوں نے گاندھی کو اپنے ساتھ لیا اور علی برادران کے ساتھ گاندھی نے بھی اس تحریک میں نمایاں حصہ لینا شروع کیا۔ چنانچہ ان کا شمار بھی ممتاز رہنماؤں میں ہونے لگا۔ لیکن جب ان تحریکوں کی شدت سے برطانوی اقتدار متزلزل ہوگیا تو مسلمان رہنما قید کردیئے گئے۔ گاندھی نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا۔ اور چوراچوری میں عوام کے تشدد کو بہانہ بناکر وطنی تحریک کو اس وقت ختم کردیا جب وہ آزادی کی منزل کے بہت قریب پہنچ گئی تھی گاندھی کے اس طرزِ عمل کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ اس وقت پورے ہندوستان کی قیادت مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی۔ اور ان حالات میں ملنے والی آزادی پر گاندھی نے انگریزوں کی غلامی کو ترجیح دی۔

عدم تعاون اور خلافت کی تحریکیں ختم ہونے کے بعد سیاست پر فرقہ پرستی غالب آگئی۔ ہندوؤں نے شدھی کی تحریک شروع کی۔ اور دوسری طرف گاندھی کی زیرِ قیادت کانگرس عملاً ایک فرقہ پرست جماعت بن گئی چنانچہ ۱۹۲۸ء میں نہرو رپورٹ کی اشاعت کے بعد مسلمان کانگرسی رہنماؤں نے اس جماعت سے علیحدگی اختیار کرلی ۱۹۱۶ء میں اجلاس لکھنؤ کے بعد سے مسلم لیگ کی سرگرمیاں سرد پڑ گئی تھیں۔ لیکن ہندو رہنماؤں کے طرزِ عمل میں تبدیلی اور نظامِ حکومت میں متوقع اصلاحات کے پیشِ نظر مسلمانوں نے اپنی جداگانہ سیاسی تنظیم پر پھر توجہ کی۔ اور ۱۹۲۸ء میں تمام مسلم جماعتوں کی کانفرنس منعقد ہوئی۔ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس الٰہ آباد میں ہوا جس کی صدارت علامہ اقبال نے فرمائی اقبال کی حقیقت بین نگاہ سے ہندو رہنماؤں کے عزائم پوشیدہ نہ تھے اور آنے والے خطرات سے وہ پوری طرح باخبر تھے چنانچہ مسلم لیگ کے صدارتی خطبہ میں انھوں نے ہندوستانی قومیت کے مفروضہ کی تردید کرتے ہوئے مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کے نظریہ کو واضح کیا۔ اور ہندوستان میں مسلمانوں کی جداگانہ مملکت کے قیام کا تصور پیش کیا۔ اقبال کی شاعری اور اسلامی افکار نے مسلمانوں کے خیالات میں ایک نئے انقلاب کا آغاز کردیا تھا

لیکن اس کے باوجود اقبال کا یہ عظیم تصوّر اس وقت محض شاعرانہ تخیل سمجھا گیا۔ مگر ہندوستان کے حالات میں اس شدت اور تیز رفتاری سے تبدیلی ہو رہی تھی کہ صرف دس سال کے اندر اقبال کا تصور مطالبۂ پاکستان کی شکل میں مسلمانانِ ہند کا ملی و سیاسی نصب العین بن گیا۔ اس کے بعد ۱۹۳۱ء میں مسلم کانفرنس کے صدارتی خطبہ میں بھی اقبال نے کانگرس کے خطرناک منصوبوں سے آگاہ کیا۔ اور مسلمانوں کو جداگانہ قومی اساس پر منظم کرنے کی اہمیت واضح کی۔

ہندوستان کو مزید دستوری اصلاحات دینے کے مسئلہ پر رپورٹ پیش کرنے کی غرض سے ۱۹۲۸ء میں سائمن کمیشن ہندوستان آیا تھا۔ اس کی رپورٹ کی اساس پر گفت و شنید کے لئے ۱۹۳۰ء میں پہلی گول میز کانفرنس لندن میں منعقد ہوئی جس میں ایک دستوری خاکہ مرتب کیا گیا۔ اس کے بعد ۱۹۳۱ء میں دوسری کانفرنس میں کانگرس کے واحد نمائندہ کی حیثیت سے گاندھی نے شرکت کی اور دستور سازی کے کام کو آگے بڑھانے میں مدد دینے کے بجائے انھوں نے کانفرنس میں ایسے فرقہ واری مسائل چھیڑ دیئے جن کی وجہ سے کانفرنس اپنا کام نہ کر سکی۔ فرقہ واری مسائل کو گاندھی جی نے اس قدر پیچیدہ بنا دیا کہ ہندوستانی رہنما فرقہ داری نمائندگی کے اصول پر متفق نہ ہو سکے۔ اور وزیر اعظم برطانیہ کو خود اس کا فیصلہ کرنا پڑا۔ گاندھی کی پالیسی نے ہندوستانی سیاست میں فرقہ وارانہ رجحانات کو مزید تقویت دی اور کانگرس مسلم اقلیت کو ہندو اکثریت کا غلام بنا دینے کی کوششیں کرنے لگی۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء کے قانون حکومت ہند کے تحت اکثریت کی حکومت کے اصول پر جب صوبائی حکومتیں قائم کی گئیں تو بیشتر وزارتیں کانگرس نے بنائیں اور اس جماعت نے قانون ساز مجالس میں اپنی فرقہ وارانہ اکثریت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر جارحانہ طرزِ عمل اختیار کیا اور مسلمانوں کے حقوق ماننے سے انکار کر دیا۔

قائد اعظم جناح نے ہندو مسلم اتحاد کے لئے ہر ممکن کوشش کی تھی لیکن ہندو رہنماؤں کی فرقہ پرستی نے ان کوششوں پر پانی پھیر دیا اور وہ اس حقیقت کو محسوس کرنے لگے کہ مسلمانوں کو ہندو اکثریت کے تعصب و تنگ نظری سے محفوظ رکھنے کی واحد شکل یہی ہے کہ مسلمانوں کو جداگانہ قوم کی حیثیت سے منظم کیا جائے۔ گول میز کانفرنس کی سرگرمیوں میں انھوں نے نمایاں حصہ لیا تھا۔ اور جب نئے قانون کا نفاذ ہوا تو مسلمانوں کی رہنمائی کے لئے آگے بڑھے۔ مسٹر جناح نے مسلمانوں کو منظم کر کے مسلم لیگ کو ان کی نمائندہ جماعت بنا دیا۔ اور وہ مسلمانانِ ہند کے قائد اعظم تسلیم کر لئے گئے۔ قائد اعظم نے مسلمانوں کے لئے قومی اقلیت کا درجہ قبول کرنے سے انکار کر دیا اور ان کی جداگانہ قومیت کا نظریہ پیش کیا۔ چنانچہ اسی نظریہ کی اساس پر مسلم لیگ نے ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو اپنے سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور میں ہندوستان کی تقسیم اور جداگانہ مسلم مملکت کے قیام کا مطالبہ کیا۔ یہ مطالبہ قرارداد پاکستان کے نام سے مشہور ہوا اور مسلمانانِ ہند قائد اعظم کی رہنمائی میں اپنے ملی نصب العین کے حصول کے لئے زبردست جدوجہد کرنے لگے۔

۱۹۴۰ء میں جب عالمگیر جنگ شدت سے جاری تھی برطانیہ نے ہندوستان کو قلمروی مرتبہ دینے کا وعدہ کیا ۔۱۹۴۲ء میں جاپانی خطرے کے پیشِ نظر برطانوی حکومت کی طرف سے اسٹیفورڈ کرپس نے جنگ کے خاتمہ پر ہندوستان کے لئے حکومت خود اختیاری، قلمروی مرتبہ اور مجلس دستور ساز کے قیام کی تجاویز پیش کیں اور یہ بھی واضح کیا کہ صوبہ یا ریاست کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دستور قبول کرے یا نہ کرے ۔ یہ تجاویز پورے ہندوستان پر مسلط ہونے کی کانگرس پالیسی اور جداگانہ مملکت کے لئے مسلم لیگ کے مطالبہ کے مطابق نہ تھیں ۔ اس لئے دونوں نے مسترد کر دیں ۔ کرپس کی تجاویز میں کانگرس نے قیام پاکستان کے بعید امکانات کو محسوس کیا تھا اور برطانیہ کو اس سے باز رکھنے نیز اپنی قوت محسوس کرانے کے لئے تشدد اور تخریبی سرگرمیاں شروع کر دیں ۔ لیکن یہ تحریک کامیاب نہ ہو سکی ۔ اور مسلم لیگ نے کانگریسی حربوں کا بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا ۔ اس کے بعد ۱۹۴۵ء میں منصوبہ ویول کے مطابق مخلوط حکومت قائم کرنے کی کوشش کی گئی جو ناکام ہوئی اس لئے انتخابات کرانے کا فیصلہ کیا گیا ۔ انتخابات میں مسلم لیگ مسلمانوں کی واحد نمائندہ اور کانگرس ہندوؤں کی اکثریت کی نمائندہ جماعتیں ثابت ہوئیں اور یہ واضح ہو گیا کہ کسی تجویز کو کامیاب بنانے کے لئے ان دونوں جماعتوں کا اتفاق کرنا لازمی ہے ۔ ۱۹۴۶ء میں حکومت برطانیہ نے کابینی وفد ہندوستان بھیجا تا کہ وہ سیاسی رہنماؤں سے گفت و شنید کے بعد تجاویز پیش کرے ۔ کابینی وفد نے یہ رائے ظاہر کی کہ ہندوستان کی تقسیم ناقابل عمل ہے اس لئے ایک مجلس دستور ساز قائم کی جائے جو صوبوں کی گروپ بندی کے لئے دستور بنائے اور مرکز میں عارضی حکومت قائم کر دی جائے فروری ۱۹۴۷ء میں برطانوی وزیر اعظم وقت اٹیلی نے ہندوستان سے دست برداری کے فیصلہ کا اعلان کیا ۔ جس سے سیاسی سرگرمیوں اور کشمکش میں بہت اضافہ ہو گیا ۔ اپریل ۱۹۴۷ء میں مسلم لیگ کنونشن نے ہندوستان کو متحد رکھنے کی کسی تجویز کو قبول نہ کرنے کا فیصلہ کیا اور آخر کار جون ۱۹۴۷ء میں حکومت برطانیہ اور کانگرس دونوں تقسیم ہند کا مطالبہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے ۔ چنانچہ قانون آزادی ہند کے مطابق ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان قائم ہو گیا اور مسلمانانِ ہند اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اپنے عظیم المرتبت قائد اعظم کی رہنمائی میں اپنی زبردست تنظیم مسلم لیگ کے ذریعہ اپنے ملی و سیاسی نصب العین کے حصول میں کامیاب ہوئے ۔

تحریک پاکستان کا مقصد مسلمانوں کی ایک ایسی آزاد مملکت کا قیام تھا ۔ جہاں وہ اپنے قومی مقاصد و عزائم پورے کر سکیں ۔ اپنی تہذیب و ثقافت کو ترقی دے سکیں اور اپنے معاشرے کو اسلامی تعلیمات کے سانچہ میں ڈھال کر انفرادی و اجتماعی زندگی میں ایک اصلاحی و تعمیری انقلاب پیدا کریں ۔ چنانچہ قیام پاکستان کے بعد ملک کے لئے ایک موزوں دستور بنانے کا اہم فرض مجلس دستور ساز کے سپرد کیا گیا ۔

مارچ ۱۹۴۹ء میں مجلس نے لیاقت علی خان کی پیش کردہ قرارداد مقاصد منظور کی ۔ جس میں ان اصولوں کو واضح کیا گیا تھا جو آگے چل کر دستور کی اساس بنے ستمبر ۱۹۵۰ء میں بنیادی اصولوں کی کمیٹی نے اپنی پہلی رپورٹ پیش کی ۔

اور دسمبر ۱۹۵۳ء میں دوسری رپورٹ پیش ہوئی۔ ستمبر ۱۹۵۴ء میں تیسری رپورٹ منظور کی گئی۔ اس کے بعد پرانی مجلس دستور ساز توڑ دی گئی اور جولائی ۱۹۵۵ء میں نئی مجلس دستور ساز کا اجلاس ہوا۔ چودھری محمد علی نے دستور سازی کا کام بڑی تیزی سے آگے بڑھایا۔ چنانچہ اکتوبر ۱۹۵۵ء میں وحدت مغربی پاکستان کا قیام عمل میں آیا۔ اور جنوری ۱۹۵۶ء میں نئے دستور کا مسودہ پیش کر دیا گیا جس کو مجلس دستور ساز نے ۲۹ فروری ۱۹۵۶ء کو منظور کیا۔

اس دستور میں پاکستان کی اسلامی اور جمہوری نوعیت کو بالخصوص ملحوظ رکھا گیا اور اس کو بنیادی مقاصد، اسلامی دفعات اساسی حقوق اور ہدایتی اصول کی شکل میں بخوبی واضح کر دیا گیا۔

۲۳ مارچ ۱۹۵۶ء کو یہ دستور نافذ کیا گیا اور اس کے مطابق پاکستان ایک آزاد اسلامی جمہوریہ بن گیا۔

افغانستان

احمد شاہ ابدالی نے افغانستان میں جس ملوکیت کا آغاز کیا اس کی نوعیت انتخابی تھی۔ لیکن یہ بادشاہت بہت جلد مطلق العنانی میں تبدیل ہو گئی۔ روس اور برطانوی ہند کے درمیان واقع ہونے کی بنا پر افغانستان کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اور برطانیہ و روس کی سامراجی کشمکش کا اثر اس ملک پر بھی پڑتا رہا۔ انیسویں صدی میں انگریزوں نے افغانستان پر اقتدار قائم کرنے کے لئے تین جنگیں کیں۔ لیکن افغانوں کو غلام بنانے میں کامیابی نہ ہوئی۔ اس کے باوجود انگریز اپنے مفاد سے غافل نہ تھے اور افغانستان میں ریشہ دوانیوں کا سلسلہ جاری رہا۔ امیر حبیب اللہ کے عہد میں برطانوی اثرات بہت بڑھ گئے تھے ۱۹۱۹ء میں امیر امان اللہ خان نے برطانوی تسلط سے مکمل آزادی کیلئے جنگ شروع کر دی۔ ان کو اس مقصد میں کامیابی ہوئی اور لڑائیوں کے اختتام پر حسب عہد نامہ راولپنڈی پر دستخط ہوئے تو افغانستان برطانوی تسلط سے بالکل آزاد ہو گیا۔ اس کے بعد امان اللہ خان نے روس و برطانیہ کی رقابت سے فائدہ اٹھانا چاہا اور ۱۹۲۱ء میں روس سے معاہدہ کر لیا۔ اس معاہدے کے جواب میں انگریزوں نے بھی افغانستان سے معاہدہ کیا اور ۱۹۲۳ء میں اعلان کیا گیا کہ برطانیہ اور افغانستان دونوں ایک دوسرے کی خارجی و داخلی آزادی کے تمام حقوق کو تسلیم کرتے ہیں۔

۱۹۲۲ء میں امان اللہ خان نے افغانوں کو پہلا دستور عطا کیا۔ جس کے مطابق غلامی کو ممنوع قرار دیا گیا۔ ایک مجلس مملکت اور متعدد مشاورتی مجالس قائم کی گئیں۔ جو نامزد کردہ اور منتخب شدہ ارکان پر مشتمل ہوتی تھیں۔

۱۹۲۹ء میں نادر خان بادشاہ منتخب ہوئے اور ۱۹۳۱ء میں افغانستان کا دوسرا دستور نافذ کیا گیا۔ اس کے مطابق عوام کو شخصی آزادی دی گئی۔ جان املاک اور روزگار کے تحفظ کی ضمانت ملی۔ اور قانونی حقوق و فرائض کا تعین کیا گیا۔ دستور میں یہ صراحت کی گئی کہ بادشاہ صدر مملکت ہے جو کابینہ کے توسط سے حکومت کرے گا۔ وزیر اعظم بادشاہ کا نامزد کردہ ہوگا۔ پارلیمنٹ بادشاہ اور دو ایوانوں، مجلس شوریٰ ملی اور مجلس اعلیٰ اعیان پر مشتمل ہوگی۔ مجلس شوریٰ کے ارکان کا انتخاب عوام کریں گے۔ اور اس ایوان کو مباحثہ، مشورہ اور قانون سازی کے اختیارات

حاصل ہوں گے ۔ مجلس اعیان کے تمام ارکان بادشاہ کے نامزد کردہ ہوں گے ۔ دستور کے مطابق مقامی نظام حکومت اور شریعت پر مبنی عدالتی نظام بھی قائم کیا گیا ۔ اس طرح سامراجی کشمکش سے نجات حاصل کرنے کے بعد افغانستان رفتہ رفتہ جمہوریت کی طرف قدم اٹھانے لگا ۔

ایران

برطانیہ اور روس کی سامراجی کشمکش نے ایران پر بھی بہت بڑا اثر ڈالا اور یہ ملک روسی برطانوی سازشوں کا مرکز بن گیا ۔ روس نے ۱۸۲۸ء میں ایران کے سرحدی علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا اور ایران پر براہ راست اثر انداز ہونے لگا ۔ مشرق میں ایرانی سرحد برطانوی ہند سے ملی ہوئی تھی ۔ اور انگریز اپنا اثر قائم کرنے کی جدوجہد کر رہے تھے ۔ سامراجیوں کی اس کشمکش اور سازشوں نے ایران میں انتشار پیدا کر دیا تھا حکومت نااہل تھی اور بادشاہ غیر ملکیوں سے قرض حاصل کر کے ان کو تجارتی ٹھیکے اور حقوق و مراعات دیتا تھا ۔ محبان وطن یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے مصائب کا سبب سامراجی استحصال ہے ۔ اور یہ استحصال نااہل بادشاہوں کی مطلق العنانی کا نتیجہ ہے ۔ چنانچہ مطلق العنانی اور بیرونی اقتدار کو ختم کرنے کے لئے قومی تحریک جاری کی گئی اور دستوری حکومت کا مطالبہ کیا جانے لگا ۔ قومی تحریک کے رہنماؤں کو جمال الدین افغانی نے بہت متاثر کیا ۔ اور یہ رہنما اس قدر شدت پسند ہو گئے کہ غیر ملکیوں کے ٹھیکے اور مراعات ختم کر دینے اور دستوری حکومت کا مطالبہ کیا جانے لگا ۔ قومی تحریک کے رہنماؤں کو جمال الدین افغانی نے بہت متاثر کیا اور یہ رہنما اس قدر شدت پسند ہو گئے کہ غیر ملکیوں کے ٹھیکے اور مراعات ختم کر دینے اور دستوری حکومت نافذ کرنے کے مطالبات مسترد کر دینے پر ۔ ناصر الدین قاچار کو قتل کر دیا گیا ۔ اور مظفر الدین کے عہد میں سامراجیوں کے خلاف عام ہیجان جاری رہا ۔

۱۹۰۵ء کے انقلاب روس نے ایرانی محبان وطن کو متاثر کیا اور مطلق العنانی کو ختم کرنے کے لئے خفیہ جماعتیں کام کرنے لگیں ۔ "انجمن مخفی" اور "کتاب خانہ ملی" نے وسیع پیمانے پر بغاوت کی تلقین کی ۔ اس تحریک کے رہنماؤں میں سید عبداللہ، سید محمد، سید جمال اور شیخ محمد بہت ممتاز تھے ۔ بغاوت کی کوششوں سے متاثر ہو کر ۱۹۰۶ء میں مظفر الدین نے یہ فرمان جاری کیا کہ ایک قومی اسمبلی قائم کی جائے ۔ جو شہزادوں اور عالموں، امیروں، زمینداروں اور تاجروں کے منتخب کردہ نمائندوں پر مشتمل ہو ۔ اور یہ اسمبلی ملک کے اہم مسائل پر غور کرے اور وزیروں کو مدد دے ۔ اس اسمبلی نے نظام نامۂ انتخابات اور دستور کے اساسی قوانین مرتب کئے ۔ جن کو بادشاہ نے منظور کر لیا ۔ محمد علی قاچار دستور کا مخالف تھا اور دستوری نظام کے خلاف در پردہ سازشیں کرنے لگا ۔ جب اس نے فوج کی مدد سے اسمبلی کو توڑنا چاہا تو عوام نے بغاوت کر دی اور شدید مظالم اور بدامنی کا دور شروع ہو گیا ۔ روس بدامنی کو ہوا دینے لگا اور برطانیہ، روس کے بڑھتے ہوئے اثر سے خوف زدہ ہو گیا ۔ چنانچہ اس نے محمد علی کو اس شرط پر قرض دینا منظور کیا کہ دستوری حکومت بحال کی جائے ۔ ۱۹۰۹ء میں اسمبلی بحال کی گئی ۔ لیکن محمد علی

پھر اپنے وعدوں سے منحرف ہو گیا۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۹۰۹ء کے آغاز میں شدید بغاوت پھیل گئی۔ حکومت ٹوٹ گئی اور محبان وطن نے تہران پر فوج کشی کر دی۔ عوام نے ان کا استقبال کیا اور بادشاہ نے روسی سفارتخانہ میں پناہ لی۔ مجلس ملی نے بادشاہ کو معزول کر دیا۔ کابینہ نامزد کی۔ اور مشاورتی مجلس بنائی۔ اس کے بعد احمد شاہ قاچار کی طرف سے وزیر اعظم نے نئی پارلیمنٹ کے قیام کا اعلان کیا۔

جنگ عظیم کے دوران میں انگریزوں نے آذربائیجان اور جنوبی ایران پر فوجی اقتدار قائم کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ایرانی اس کی مخالفت کرتے رہے۔ جنگ کے بعد ۱۹۱۹ء میں برطانوی ایرانی معاہدہ ہوا۔ جو ایران کے لئے بہت نقصان رساں تھا۔ اور محبان وطن اس کے خلاف تھے۔ ۱۹۲۰ء میں روسی فوجیں شمالی ایران پر حملہ آور ہوئیں۔ ان تمام واقعات کا نتیجہ سارے ملک میں بدامنی اور سیاسی بحران کی شکل میں نکلا۔ آخر کار رضا خان پہلوی نے تہران پر قبضہ کر کے نئی حکومت بنائی۔ ۱۹۲۳ء میں احمد شاہ پیرس چلا گیا۔ اب ایران میں رضا خان پہلوی کا اقتدار تھا۔ حکومت بھی اس کے ہاتھ میں تھی۔ رضا خان نے ترکی کی طرح ایران کو بھی جمہوریہ بنانا چاہا۔ لیکن ترکی جمہوریہ کی لادینی سرگرمیوں کی وجہ سے ایران میں اس نظام کے خلاف نفرت کا جذبہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور انتہا پسندی سے محفوظ رہنے کے لئے ملوکیت کو برقرار رکھنے کی حمایت کی گئی۔ آخر کار مجلس ملی نے ۱۹۲۵ء میں احمد شاہ کو معزول کر دیا۔ اور رضا خان کو بادشاہ منتخب کر کے موروثی دستوری بادشاہت کے قیام کا اعلان کیا۔

نئے دستور کے مطابق بادشاہ دستوری صدر مملکت ہے۔ اقتدار اعلیٰ عوام کو حاصل ہے جو مجلس ملی کے توسط سے بادشاہ کے تفویض کیا گیا ہے۔ بادشاہ ملک کی آزادی کی حفاظت، دستور کی پابندی، مذہب کے تحفظ اور فلاح و بہبود عامہ کی ترقی کے لئے جد و جہد کرنے کی قسم کھاتا ہے۔ وزراء پارلیمنٹ کے سامنے انفرادی اور اجتماعی طور پر جوابدہ ہیں اور ان پر مقدمہ چلایا جا سکتا ہے۔ پارلیمنٹ ایک ایوانی ہے، اگرچہ دستور میں دوسرے ایوان کے لئے بھی گنجائش رکھی گئی ہے۔ پارلیمنٹ یا مجلس ملی قوم کی نمائندہ اور بااختیار ادارہ ہے نظام عدلیہ عاملہ کی مداخلت سے آزاد ہے اور شہریوں کی قانونی مساوات، جان، املاک، عزت اور معاشری حقوق کے تحفظ کی ضمانت دستور میں دی گئی ہے۔ ایران میں دستوری حکومت کا قیام اور جمہوریت کی ترقی طویل جد و جہد اور شدید کشمکش کا نتیجہ ہے۔

ترکی عثمانی خلافت درحقیقت مطلق النسان ملوکیت تھی۔ دستوری حکومت کی ہمہ گیر تحریک کے زیر اثر ۱۸۳۹ء میں فرمان گل خانہ سے ترکی میں دستوری حکومت کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد ۱۸۵۶ء اور ۱۸۶۵ء میں مزید اصلاحات نافذ کی گئیں۔ ۱۸۷۶ء میں نیا دستور نافذ کیا گیا جو محبان وطن کی اصلاحی تحریک کا نتیجہ تھا۔ ترکی میں قومی تحریک کے بانی مدحت پاشا تھے۔ جن کے حامی نوجوان ترکوں نے انجمن اتحاد و ترقی کو منظم کر کے داخلی اصلاحات کے نفاذ

اور خارجی اثرات کے خاتمہ کے لئے کامیاب جدوجہد کی۔ چنانچہ عبدالحمید نے جب خودسری اختیار کی تو انور پاشا کی قیادت میں نوجوان ترکوں نے انقلاب برپا کردیا اور پارلیمنٹ نے سلطان کو معزول کر کے دستور کو بحال کیا۔ عبدالحمید کے جانشین محمد خامس نے دستور سے وفاداری کا عہد کیا۔ دستور میں جو نقائص تھے وہ ضروری ترمیمات کر کے دور کر دیئے گئے اور ترکی میں مطلق العنانی کا انسداد ہوگیا۔ دستوری نظام حکومت قائم کرنے اور ملک کو بیرونی اثرات سے نجات دلانے کے لئے نوجوان ترکوں کی جدوجہد نے ترکی میں قومی بیداری پیدا کر دی۔ اور اپنے حقوق و آزادی کے تحفظ کا جذبہ ایک نئے دور کی تشکیل میں کامیاب ہوا۔

سلطنت عثمانیہ اپنے دور عروج میں دنیا کی ایک عظیم ترین قوت تھی۔ رفتہ رفتہ یہ کمزور ہونے لگی اور بیسویں صدی کے آغاز میں اس کو یورپ کا مرد بیمار تصور کیا جانے لگا۔ جنگ عظیم میں ترکی نے جرمنی کا ساتھ دیا ۱۹۱۶ء میں برطانیہ، فرانس، اٹلی اور روس کے درمیان کئی خفیہ معاہدے ہوئے۔ جن میں ان سامراجی ملکوں نے سلطنت عثمانیہ کو باہم تقسیم کرنے کی سازشیں کیں۔ جنگ عظیم میں ترکی کو شکست ہوئی اور اکتوبر ۱۹۱۸ء میں مدروس کا عارضی صلح نامہ ہوا۔ ترکی کے ایشائی علاقے اس کے ہاتھ سے نکل گئے اور برطانیہ و فرانس نے ترکی کے عرب علاقوں کو باہم تقسیم کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس کے علاوہ اناطولیہ کو یونان اور اٹلی میں تقسیم کرنے اور قسطنطنیہ کو روس کے حوالے کر دینے کا تصفیہ بھی کیا گیا۔ اس طرح سامراجی دول نے سلطنت عثمانیہ پر قبضہ کر لینے کی تجویز مکمل کر لیں۔ نوجوان ترکوں کی حکومت ختم کر کے سلطان کو اپنی نگرانی میں لے لیا اور تقسیم کی اس تجویز کے مطابق مئی ۱۹۱۹ء میں اناطولیہ پر قبضہ کرنے کے لئے یونانی فوجیں سمرنا میں اتار دی گئیں۔

ترکوں نے اپنے وطن اور اپنی آزادی کی حفاظت کے لئے اناطولیہ میں قومی تحریک شروع کردی۔ اس تحریک کے قائد مصطفےٰ کمال نے جنگ آزادی کے لئے ایک قومی مجلس قائم کرنے کی تجویز پیش کی اور مختلف ولایتوں کے نمائندے اس مقصد کے تحت سیواس میں جمع ہوئے۔ قومی کانگرس نے یہ فیصلہ کیا کہ سلطان کی حکومت کو نظرانداز کر کے قومی آزادی کے لئے جدوجہد کی جائے اور اگر یہ حکومت قومی آزادی کی حفاظت کرنے سے قاصر رہے تو اناطولیہ میں عارضی حکومت بھی بنالی جائے۔ نیز مجلس ملی جلد از جلد قائم کی جائے۔ کانگرس کے ان فیصلوں کے بعد مصطفےٰ کمال نے پارلیمنٹ طلب کرنے کا مطالبہ کیا اور جنوری ۱۹۲۰ء میں قسطنطنیہ میں نئی پارلیمنٹ کا اجلاس ہوا چونکہ اس پارلیمنٹ میں محبان وطن کی اکثریت تھی۔ اس لئے اتحادیوں نے مداخلت کی۔ اور اپنے خلاف سرگرمیوں کے خاتمے کا مطالبہ کیا۔ اس دوران میں اٹلی اور یونان نے مزید فوجیں اتار دیں۔ برطانیہ اور فرانس نے جارحانہ طرز عمل اختیار کیا اور قسطنطنیہ کی سرکاری عمارتوں پر زبردستی قبضہ کرلیا۔ اتحادیوں کے دباؤ کے تحت پارلیمنٹ توڑ دی گئی۔ حزب قومی کو غیرقانونی جماعت قرار دیا گیا۔ اور محبان وطن گرفتار کئے جانے لگے۔ پارلیمنٹ کے ارکان

اور دوسرے رہنما قسطنطنیہ سے بھاگ کر انقرہ پہنچے جہاں مجلس ملی تشکیل دی گئی۔ اس مجلس نے تنظیم مملکت کا اساسی قانون منظور کیا جس میں یہ واضح کر دیا گیا کہ اقتدار اعلیٰ عوام کو حاصل ہے۔ مجلس ملی عوام کی نمائندہ اور اختیارات عاملہ و مقننہ کی حامل ہے۔ یہ مجلس اپنے صدر کا انتخاب کرے گی جو حکومت کا صدر بھی ہوگا اور مجلس وزراء کے ارکان بھی مجلس ملی کے منتخب کردہ ہوں گے۔

۱۹۲۰ء میں یونانیوں نے برطانیہ، فرانس اور اٹلی کی مدد سے ترکی علاقوں پر حملے شروع کر دیئے تھے۔ ان حملوں کی شدت اور وسعت میں بہت اضافہ ہو گیا۔ آخر کار مجلس ملی نے مصطفےٰ کمال کو اعلےٰ فوجی اختیارات دیئے اور جنگ شروع ہو گئی۔ ستمبر ۱۹۲۱ء میں سقاریہ کی جنگ میں یونانیوں کو فیصلہ کن شکست ہوئی۔ اور آخر کار محبان وطن نے ان کو ترکی سے نکال دیا۔ روس میں انقلابی حکومت قائم ہو گئی تھی۔ ترکوں نے اس سے معاہدہ کر لیا چنانچہ روس نے انقرہ کی قومی حکومت کو تسلیم کر لیا اور عوام کی آزادی اور ان کی رضامندی پر مبنی حکومت کے احترام کا اقرار کیا گیا۔ ترکوں کی ان کامیابیوں نے فرانس کو پریشان کر دیا اور وہ مصالحت کی کوشش کرنے لگا۔ آخر کار مفاہمت ہو گئی۔ فرانس نے اپنی فوجیں ترکی سے واپس بلا لیں۔ ترکوں کے خلاف خفیہ معاہدوں کو کالعدم قرار دیا ترکی کے مختلف علاقوں پر سامراجی ملکوں کا اقتدار قائم کرنے کے فیصلے کو مسترد کر دیا اور انقرہ کی قومی حکومت کو تسلیم کر لیا۔ فرانس سے مصالحت کے بعد ترکوں نے اٹلی کی فوجوں کو بھی اپنے ملک سے نکال دیا۔

ترکوں نے عہد نامۂ سیور کو مسترد کر دیا تھا۔ ان کی مقاومتی کوششوں کا نتیجہ لوزان کانفرنس کی شکل میں نکلا اور اس کانفرنس میں ترکوں کو کامیابی ہوئی۔ چونکہ لوزان کانفرنس میں سلطان نے اپنے نمائندے علیٰحدہ بھیجے تھے اس لئے نومبر ۱۹۲۲ء میں مجلس ملی نے سلطان کی حکومت کو کالعدم قرار دے کر ملوکیت کا خاتمہ کر دیا۔ قسطنطنیہ پر بھی محبان وطن کا قبضہ ہو گیا۔ اور مجلس ملی نے عبدالمجید کو خلیفہ منتخب کیا۔ ۱۹۲۳ء میں مجلس ملی کے نئے انتخابات ہوئے اور مصطفےٰ کمال نہ صرف صدر حکومت بلکہ قومی رہنما بھی تسلیم کر لئے گئے۔ ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو ترکی جمہوریہ بن جانے کا اعلان کیا گیا۔ مصطفےٰ کمال صدر جمہوریہ منتخب ہوئے اور عصمت پاشا نے پہلی وزارت تشکیل دی۔ مارچ ۱۹۲۴ء میں مجلس نے خلافت کا بھی خاتمہ کر دیا۔ اور ۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء میں جمہوریۂ ترکیہ کا نیا دستور نافذ کیا گیا

نئے دستور میں یہ صراحت کی گئی کہ قومیت اور جمہوریت کی اساس پر ترکی لادینی جمہوری مملکت ہوگا۔ اس مملکت کا اقتدار اعلےٰ عوام کو حاصل ہے جو مجلس ملی کبیر کو تفویض کیا گیا ہے چنانچہ مجلس کو تمام اقتدار عاملہ و مقننہ حاصل ہے اور وہ اپنے اقتدار عالی کو صدر جمہوریہ کے توسط سے بروئے عمل لائے گی۔ صدر جمہوریہ کو جو صدر مملکت ہوگا مجلس ملی منتخب کرے گی۔ جمہوریہ کی مقننہ ایک ایوانی ہوگی جس کے ارکان مردوں اور عورتوں کے عام حق رائے دہی کے اصول پر منتخب کئے جائیں گے۔ مجلس ملی میں اکثریت رکھنے والی جماعت وزارت تشکیل دے گی۔ عدالتی

نظام شعبۂ عاملہ کی مداخلت سے آزاد ہوگا اور عدلیہ کو مجلس ملی کی طرف سے قانونی اقتدار حاصل ہوگا۔ ولایتوں کو خود اختیاری حاصل ہوگی۔ اور والی کے توسط سے مجلس ملی اپنی نگرانی قائم رکھے گی۔

ترکی کا یہ دستور جمہوری تھا۔ لیکن کمال اتاترک کی ہر دلعزیزی اور اقتدار نے آمریت کی شکل اختیار کرلی ترکی میں ایک فریقی حکومت قائم کی گئی۔ اور ۱۹۲۵ء میں اتاترک کی جماعت کے سوا دوسری کوئی جماعت قانونی نہ رہی۔ لیکن کمال اتاترک کے بعد آمریت ختم ہوگئی اور دوسری جماعتیں قائم ہونے لگیں۔ خلق پارٹی کا اقتدار ختم ہونے لگا۔ یہاں تک کہ جلال بایار کی جمہوری پارٹی نے عصمت انونو کی خلق پارٹی کو انتخابات میں شکست دے دی۔ اور ترکی میں ایک نئے جمہوری دور کا آغاز ہوا۔

عراق

جنگ عظیم سے قبل عراق سلطنتِ عثمانیہ میں شامل تھا۔ ۱۹۱۷ء میں برطانیہ نے عراق پر قبضہ کرلیا۔ عہد نامۂ ورسائی کے مطابق انتداب قائم کرنے کا فیصلہ کیا گیا اور ۱۹۲۰ء میں برطانیہ نے عراق میں عارضی حکومت قائم کردی۔ اہل عراق برطانوی انتداب کے خلاف تھے۔ اور ولسن کے اصولوں کے مطابق خود اختیاری کا مطالبہ کررہے تھے۔ برطانیہ نے عراق میں ایک مجلس مملکت قائم کی تھی۔ اس مجلس نے ۱۹۲۱ء میں برطانیہ کی خواہش کے مطابق فیصل کو بادشاہ منتخب کیا اور یہ شرط عائد کردی کہ اس کی حکومت دستوری، نمائندہ اور قانون کی تابع ہوگی۔ ۱۹۲۲ء میں پہلا اینگلو عراقی معاہدہ ہوا جس نے دستوری بادشاہت اور نمائندہ حکومت کو تسلیم کیا۔ لیکن عراق آزادی نہ حاصل کرسکا۔ اور برطانوی انتداب قائم رہا۔ ۱۹۲۴ء میں مجلس دستور ساز کے لئے انتخابات ہوئے اور دستور کا مسودہ مرتب کیا گیا۔ جولائی ۱۹۲۵ء میں عراق کی پہلی پارلیمنٹ کا افتتاح ہوا

برطانیہ عراق پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لئے انتداب برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ لیکن اہل عراق برطانوی انتداب کے خاتمہ کا مطالبہ کررہے تھے۔ ۱۹۲۶ء میں اس تحریک نے شدت اختیار کرلی اور یہ مجلس اقوام میں پیش کیا گیا۔ ۱۹۲۷ء میں دوسرا اینگلو عراقی معاہدہ ہوا۔ عراق کو آزاد اور مقتدر اعلیٰ مملکت تسلیم کیا گیا، لیکن برطانوی انتداب برقرار رہا۔ برطانوی اقتدار کے پنجہ سے نکلنے کے لئے عراقیوں نے اپنی جدوجہد کو تیز تر کردیا برطانیہ نے مصالحت کی کوشش کی اور ۱۹۳۰ء میں تیسرا اینگلو عراقی معاہدہ ہوا جس میں عراق کی آزادی اور مساوی مرتبہ کو تسلیم کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی برطانیہ کے خصوصی حقوق و مراعات برقرار رکھے گئے اور انتداب بھی قائم رہا۔ برطانیہ کے اس طرز عمل نے محبان وطن کو مضطرب کردیا اور انتداب کے خاتمہ کی تحریک شدید تر ہوگئی۔ آخر کار ۱۹۳۲ء میں انتداب کے خاتمہ کا فیصلہ کیا گیا۔ برطانوی انتداب ختم ہوجانے کے بعد عراق پر برطانیہ کے اثرات کمزور پڑ گئے اور رفتہ رفتہ خصوصی حقوق و مراعات کا بھی خاتمہ ہونے لگا۔ یہاں تک کہ عراق پوری طرح آزاد ہوگیا۔

عراق میں ملوکیت کا قیام انتخابی اصول کے تحت عمل میں آیا تھا اور بنیادی شرائط عائد کرکے فیصل اوّل کو بادشاہ بنایا گیا تھا۔ اس لئے عراق میں جمہوریت کی ترقی کے امکانات روشن رہے۔ دستور کے مطابق عراق آزاد خود مختار مملکت اور دستوری بادشاہت ہے۔ اس کا نظام حکومت نمائندگی کی اساس پر قائم ہے۔ بادشاہ مجلس وزراء کے توسط سے حکومت کرتا ہے جو پارلیمنٹ کے سامنے ذمہ دار ہے۔ پارلیمنٹ ایوان نائبین اور سینٹ دو ایوانوں پر مشتمل ہے، ایوان نائبین قوم کا نمائندہ اور زیادہ با اختیار ادارہ ہے۔ مرکزی نظام کے علاوہ صوبائی اور مقامی نظام بھی قائم ہے اور عدلیہ تفریق اختیارات کے اصول پر عاملہ کے اقتدار و مداخلت سے آزاد ہے۔ دستور کے تحت عوام کی قانونی مساوات تسلیم کی گئی ہے۔ نیز شخصی آزادی اور جان و املاک کے تحفظ کی ضمانت دی گئی ہے۔

شام و لبنان

شام و لبنان جنگ عظیم سے قبل سلطنت عثمانیہ کا حصہ تھے۔ جنگ کے دوران میں اتحادیوں نے فیصل کی عرب فوج کی مدد سے ترکوں کو اس علاقہ سے بے دخل کر دیا۔ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں فیصل نے برطانیہ کے اشارہ پر اور اس کی عملی امداد سے اپنی حکومت قائم کر لی۔ لیکن فرانس اس کا مخالف تھا۔ اور ترکی کے عرب علاقوں کو خفیہ معاہدوں کے مطابق تقسیم کرنے کا خواہاں تھا۔ صلح کانفرنس میں یہ علاقہ بھی زیر بحث آیا اور آخرکار برطانیہ نے اس پر فرانسیسی انتداب کو قبول کر لیا۔ فیصل نے جب یہ حال دیکھا تو شامیوں کی حمایت حاصل کرکے جولائی ۱۹۲۰ء میں اپنی خود مختار بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ لیکن فرانس نے اس سے مطالبہ کیا کہ وہ فوراً ہی شام سے نکل جائے۔ فیصل نے برطانیہ سے امداد طلب کی، مگر وہ انجان ہو گیا۔ آخرکار فرانس نے فوجی طاقت سے کام لے کر فیصل کو نکال دیا۔ اور شام و لبنان پر فرانس کا قبضہ ہو گیا۔

اہل شام فرانسیسی سامراج کے بہت مخالف تھے اور ملک کو فرانسیسی انتداب سے نکالنے کی تحریک شروع ہو گئی۔ محبان وطن کی تحریک کو کچلنے کے لئے فرانس نے شدید مظالم کئے۔ شام و لبنان ایک ہی علاقہ تھے۔ لیکن فرانس نے مسلمان شامیوں کی متحدہ قوت کو توڑنے کے لئے لبنان اور جبل دروز کو شام سے علیٰحدہ کر دیا اور باقی ماندہ شامی علاقہ کو بھی کئی حصوں میں تقسیم کیا۔ ۱۹۲۵ء میں عوامی جماعت قائم کی گئی جس نے فرانس سے لڑکر آزادی حاصل کرنے کے خیال کی اشاعت کی۔ محبان وطن نے امیر شکیب ارسلان کی قیادت میں جنگ شروع کر دی جبل الدروز میں سلطان پاشا العطرش نے بغاوت کی۔ انقلابی حکومت قائم ہو گئی۔ اور مجاہدوں کی فوج نے دمشق کا رخ کیا۔ ارسلان، العطرش اور عبدالرحمٰن کی قیادت میں آزادی کی متحدہ جنگ ۱۹۲۷ء تک جاری رہی۔ آخرکار فرانس نے آزادی کا وعدہ کرکے مصالحت کی خواہش کی۔ اور فوجی حکومت ختم کرکے قومی اسمبلی کے لئے انتخابات کروائے۔ نئی اسمبلی میں محبان وطن کی عظیم اکثریت تھی۔ ہاشم العطاشی اسمبلی کے صدر منتخب ہوئے اور ۱۹۲۸ء میں

دستور کا خاکہ تیار کیا گیا۔ اس دستور کے مطابق یہ طے ہوا کہ شام آزاد اور مقتدر اعلیٰ جمہوریہ ہوگا۔ نظام حکومت پارلیمنٹی ہوگا۔ ایک ایوانی مقننہ قائم کی جائے گی جو صدر جمہوریہ کا انتخاب کرے گی۔ وزارت مقننہ کے سامنے جواب دہ ہوگی اور مقننہ کا انتخاب عام حق رائے دہی کے اصول پر کیا جائے گا۔ ۱۹۲۱ء میں فرانس نے شام کے علاقوں کی جو تقسیم کی تھی دستور نے اس کو کالعدم قرار دیا۔ اور یہ واضح کیا کہ شام ایک وحدت ہوگا۔ یہ اسمبلی فرانسیسی انتداب کی شدید مخالف تھی اور جب اس کو ختم کرنے کی تجویز پیش کی گئی تو ہائی کمشنر نے اسمبلی کا اجلاس ملتوی کر دیا۔ ۱۹۳۰ء میں اسمبلی توڑ دی گئی۔ لیکن اس کا بنایا ہوا قانون نافذ کر دیا گیا۔ اور ۱۹۳۱ء میں نئے دستور کے تحت انتخابات ہوئے۔

فرانسیسی اقتدار کے خلاف تحریکوں نے شورشوں اور فسادات کی شکل اختیار کر لی اور نازک حالات پیدا ہوگئے۔ فرانس نے تشدد سے کام لیا اور ۱۹۳۳ء میں فرانس نے انتداب کو برقرار رکھنے، شام میں فرانسیسی فوجیں رکھنے اور دوسری مراعات حاصل کرنے کے حق کو تسلیم کرنے کا مطالبہ کیا لیکن پارلیمنٹ نے یہ مطالبہ مسترد کر دیا۔ اور فرانس نے ظلم و تشدد سے آزادی کی تحریک کو کچلنا چاہا جس کی وجہ سے ملک میں شورش پھیل گئی۔ ۱۹۳۶ء میں فرانس نے شام کو پھر جداگانہ ریاستوں میں تقسیم کیا اور اس کے خلاف بغاوت پھیل گئی۔ آخر کار فرانس مصالحت پر مجبور ہوگیا اور انتداب ختم کر کے آزادی اور حقوق دینے کا وعدہ کیا۔ چنانچہ دسمبر ۱۹۳۶ء میں شامی فرانسیسی معاہدہ ہوا جس کے مطابق فرانس نے شام کی خود مختاری تسلیم کر لی۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد بدعہدی پر عمل نہیں کیا۔ قومی مطالبات منوانے کے لئے ڈاکٹر عبدالرحمٰن نے جہاد کا اعلان کر دیا۔ پیرس میں مصالحت کی گفت و شنید کے بعد ۱۹۳۸ء میں یہ اعلان کیا گیا کہ شام اور فرانس دونوں معاہدہ پر عمل کریں گے اور ۱۹۳۹ء میں فرانس اپنے انتدابی فرائض خود شام کے سپرد کر دے گا۔ لیکن اس اعلان کے بعد ہی فرانس نے پھر بدعہدی کی جس سے تمام ملک میں شورش پھیل گئی اور فرانس نے بڑی سختی اور تشدد سے کام لیا۔ ۱۹۳۹ء میں دوسری عالمگیر جنگ شروع ہوگئی۔ جنگ کے دوران میں جون ۱۹۴۰ء میں جرمنی نے فرانس کو شکست دی اور فرانس خود اپنی آزادی کو قائم رکھنے کی کوشش میں مصروف ہوگیا۔ ۱۹۴۳ء میں قوم پرست رہنما شکری القوتلی نے آزادی کا مطالبہ کیا۔ تمام ملک میں شدید فسادات ہوئے اور فرانسیسی فوجوں کو شام سے نکال دیا گیا۔ برطانیہ اور امریکہ نے بھی آزادی کے مطالبہ کی حمایت کی۔ آخر کار ۱۹۴۶ء میں شام نے فرانس کے تسلط سے آزادی حاصل کر لی۔ اور خود مختار جمہوریہ ہوگیا۔

فرانس نے شام پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لئے اس کی جو تقسیم کی تھی۔ وہ محبان وطن نے ختم کر دی اور شام کی متحدہ مملکت قائم کی گئی۔ لیکن لبنان کو ۱۹۲۱ء میں ایک عیسائی مملکت کی حیثیت سے شام سے الگ کر کے جداگانہ نظم و نسق قائم کیا گیا تھا۔ اور ۱۹۲۶ء میں فرانس نے لبنان کو جداگانہ جمہوریہ قرار دے کر نئے دستور کے

تحت پارلیمنٹی نظام حکومت بھی قائم کر دیا تھا۔ شام سے لبنان کو مذہبی اساس پر علٰحدہ کرنے کی وجہ سے محبان وطن کے لئے اس ریاست کو شام میں دوبارہ شامل کرنا بہت مشکل ہو گیا۔ ۱۹۴۱ء میں فرانس نے لبنان کی آزادی کامل کا اعلان کر کے انتداب بھی ختم کر دیا۔ ۱۹۴۳ء میں نئی پارلیمنٹ منتخب کی گئی جس نے بشارت الخوزی کو صدر جمہوریہ منتخب کیا اور فرانس کے حقوق و مراعات کو منسوخ کر دیا۔ عالمگیر جنگ کے خاتمہ پر شام و لبنان جداگانہ جمہوریوں کی حیثیت سے ترقی کرنے لگے اور فرانس کے سامراجی اقتدار کا نام و نشان مٹا دیا اور ان کی یہ کامیابی شامی محبان وطن کی سرفروشانہ جدوجہد کا نتیجہ ہے۔

اردن

جنگ عظیم کے بعد سلطنت عثمانیہ کے ایک اور علاقے فلسطین و اردن پر بھی انگریزوں نے قبضہ کر لیا۔ اور عہد نامہ ورسائی کے مطابق اس پر بھی برطانوی انتداب قائم کیا گیا۔ امیر عبداللہ انگریزوں کا بہت حامی تھا۔ چنانچہ ۱۹۲۱ء میں اردن پر اس کی حکومت قائم کی گئی، اور برطانیہ نے اردن کو ایک فوجی مورچہ بنا لیا۔ ۱۹۲۸ء میں اردن اور برطانیہ کے درمیان ایک معاہدہ ہوا۔ اگرچہ اردن میں برطانیہ نے اپنے حقوق محفوظ رکھے لیکن اس معاہدہ کے ساتھ ہی نظام حکومت میں اصلاح کی جانے لگی۔ قومی اسمبلی طلب کی گئی جس نے اساسی قوانین مرتب کئے اور دستوری حکومت قائم ہو گئی۔ ۱۹۳۴ء میں اس معاہدہ میں ترمیم کی گئی اور امیر کو اردن کے ہمسایہ ممالک میں سفارتی نمائندے مقرر کرنے کا حق دیا گیا۔ ۱۹۳۹ء میں مزید اصلاحات نافذ کی گئیں جن کے مطابق ایک مجلس قانون ساز قائم کی گئی۔ اور محکموں کے صدوروں پر مشتمل کابینہ بنائی گئی جو امیر کے سامنے ذمہ دار تھی۔ عوامی حقوق کے تحفظ کی بھی ضمانت دی گئی اور قانونی مساوات، شخصی آزادی اور مذہبی آزادی کو تسلیم کیا گیا۔ جنگ عالمگیر میں اردن برطانیہ کا طرفدار رہا۔ اور جب عراق میں رشید عالی نے اتحادیوں کی مخالف حکومت قائم کی تو اس کے خلاف برطانوی کارروائی میں امیر عبداللہ نے پورا تعاون کیا۔ اس امداد کے صلہ میں برطانیہ نے جنگ ختم ہونے کے بعد اردن کو آزادی دینے کا وعدہ کیا۔ چنانچہ ۱۹۴۶ء میں برطانیہ اور اردن کے درمیان معاہدہ ہوا۔ جس کے مطابق اردن پر برطانوی انتداب ختم کر دیا گیا۔ امیر کو بادشاہ بنا دیا گیا۔ اور اردن کو آزاد مملکت تسلیم کر لیا گیا۔

۱۹۲۱ء میں امیر عبداللہ کی حکومت قائم ہونے سے پہلے اردن فلسطین میں شامل تھا۔ یہودی فلسطین کو اپنا قومی وطن بنانے کی جدوجہد کر رہے تھے۔ اور جنگ عظیم میں اتحادیوں کی مدد کر کے ان کی حمایت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ ۱۹۱۷ء کے اعلان بالفور میں یہودی مملکت کے قیام کا وعدہ کر لیا گیا تھا۔ عربوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ لیکن برطانیہ نے اپنے مفاد کے پیش نظر ایک قطعی پالیسی بنالی تھی اور اسی پر عمل پیرا رہا۔ چنانچہ اسی پالیسی کے تحت اردن کی علٰحدہ ریاست قائم کی گئی۔ فلسطین میں عربوں اور یہودیوں کی کشمکش روز افزوں

شدت کے ساتھ جاری رہی یہاں تک کہ جنگِ عالمگیر شروع ہوگئی۔ برطانیہ کے علاوہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ پر بھی یہودیوں کا اثر تھا۔ اور وہ فلسطین میں یہودی مملکت کے قیام کا مطالبہ منوانے میں کامیاب ہوئے۔ ۱۹۴۸ء میں جب برطانیہ نے فلسطین کو چھوڑا تو عربوں اور یہودیوں میں جنگ شروع ہوگئی۔ عرب یہودی مملکتِ اسرائیل کو ختم نہ کر سکے اور سامراجی دول کی سازشوں نے فلسطینی عربوں کی کثیر تعداد کو شدید مصائب میں مبتلا کر دیا۔ اردن نے اس جنگ میں نمایاں حصہ لیا۔ اور فلسطین کے مشرقی حصہ پر قبضہ کر لیا۔ فلسطینی علاقہ کی شمولیت سے اردن میں سیاسی اور ملی تحریک بڑھنے لگی۔ فلسطینی عرب اپنی تباہی اور اپنے وطن کی تقسیم کا ذمہ دار برطانیہ کو قرار دیتے ہیں اور ان کے مخالف برطانیہ خیالات اہل اردن پر بھی اثر انداز ہوئے۔ امیر عبداللہ کے بعد اردن میں برطانوی اثرات کمزور پڑ گئے اور برطانیہ کی گرفت سے مکمل آزادی نیز عرب ممالک سے اتحاد و تعاون کی تحریک ترقی کرنے لگی۔

سعودی عرب جزیرہ نمائے عرب بھی جنگ عظیم سے پہلے سلطنت عثمانیہ میں شامل تھا اور کئی اعتبار سے اس کی بڑی اہمیت تھی۔ جنگ کے دوران میں برطانیہ نے ترکوں کے خلاف عربوں کی بغاوت کو منظم کیا۔ ان کوششوں میں برطانیہ کا آلۂ کار شریف حسین تھا جس نے ۱۹۱۶ء میں بغاوت کی اور حجاز کا بادشاہ بن گیا۔ برطانیہ حجاز پر براہِ راست اپنا اقتدار قائم کرنا خلافِ مصلحت سمجھتا تھا اس لئے شریف حسین کے ذریعے اپنا مقصد حاصل کرنے کی کوشش کرنے لگا۔ چنانچہ شریف حسین کو حجاز کا بادشاہ بنانے کے علاوہ خلیفہ بنانے کی بھی کوشش کی گئی۔ تاکہ برطانیہ اس کے ذریعہ نہ صرف سیاسی بلکہ مذہبی استحصال بھی کر سکے۔ لیکن ترکوں سے بغاوت کرنے کی وجہ سے اس کو خلیفہ بنانا ممکن نہ ہو سکا۔ دوسری طرف شریف حسین کی یہ خواہش تھی کہ اس کو نہ صرف حجاز بلکہ تمام عرب کا بادشاہ بنایا جائے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نجد کا فرمانروا عبدالعزیز۔ (ابن سعود) اس کا شدید مخالف ہو گیا ۱۹۲۱ء میں انگریزوں نے ان کے اختلافات دور کرنے کی کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی اور ۱۹۲۴ء میں ابن سعود نے حجاز پر حملہ کر دیا۔ شریف حسین نے برطانیہ سے امداد طلب کی۔ لیکن کوئی جواب نہ ملا اور ۱۹۲۵ء میں حجاز پر ابن سعود کا قبضہ ہو گیا۔ ۱۹۲۶ء میں ابن سعود نے ایک دستور کا اعلان کیا۔ جس میں یہ واضح کیا گیا کہ ملک کی حکومت سلطان کے ہاتھ میں ہوگی لیکن وہ شریعت کا پابند ہوگا۔ مملکت کا قانون قرآن و سنت پر مبنی ہوگا۔ نظم و نسق کا صدر نائب اعلیٰ ہوگا جس کو بادشاہ مقرر کرے گا۔ نائب اعلیٰ کی مدد کے لئے ایک مجلس وزراء قائم کی جائے گی۔ جس کی صدارت نائب اعلیٰ کرے گا۔ ۱۹۳۲ء میں ایک مجلس قانون ساز قائم کی گئی جو شہروں کے نمائندوں پر مشتمل تھی اس مجلس کا صدر بھی نائب اعلیٰ کو بنایا گیا۔ اور اسمبلی کو توڑنے یا تبدیل کرنے کا اختیار بادشاہ کو حاصل رہا۔ اگرچہ سعودیوں نے عرب پر مطلق العنان بادشاہت قائم کی اور وہاں جمہوری ترقی نہ ہو سکی۔ تاہم شریف حسین کی شکست سے برطانوی تسلط ختم ہو گیا۔ اور یہ ملک سامراجی استحصال سے محفوظ رہا۔

ایک حدیث

نبی کی وراثت

ملکیت اور وراثت پر ہم بہت کچھ ثقافت میں لکھ چکے ہیں ۔ اس وقت اس کا اعادہ مقصود نہیں۔ پیغمبر کی وراثت کے متعلق امت میں دو مکتبِ فکر ہیں۔ ایک کہتا ہے کہ جس طرح عام امت کے لئے قرآنی قانون وراثت ہے اسی طرح پیغمبر کے لئے بھی ہے ۔ چنانچہ قرآن نے اس کی تصریح یوں کی ہے کہ ورث سلیمٰن داؤد ۔ سلیمان داؤد کے وارث ہوئے ۔ نیز یہ کیسے ممکن ہے کہ حضورؐ امت کو تو ایک تعلیم دیں اور خود اس پر عمل نہ فرمائیں ۔

دوسرا کہتا ہے کہ قانونِ وراثت دراصل ایک عبوری قانون ہے اور اس راستے سے کاروانِ امت کو ایک ایسی منزل تک لے جانا ہے جہاں انفرادی ملکیت اور اس قسم کی تقسیم کا قصہ ختم ہو کر سب کچھ مشترک ملکیت ہو جائے ۔ جو لوگ اس مقام پر پہنچ جائیں ان کے لئے قانونِ وراثت نہیں ہے بلکہ اس سے نیچے درجے کے لوگوں کے لئے ہے ۔ حضورؐ نے فقہی زکوٰۃ کبھی ادا نہیں کی ۔ کیونکہ یہ قانون اس کے لئے ہے جو کم از کم ایک سال تک زائد از ضرورت مال کو بمقدارِ نصاب کی حد تک رکھے ۔ حضورؐ نے یہ کبھی نہ کیا اس لئے فقہی زکوٰۃ ادا کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ اسی طرح وراثت کو بھی سمجھنا چاہیئے ۔ یعنی حضورؐ خود تو ایک ایسے مقام پر کھڑے تھے جہاں امت کو لے جانا مقصود ہے لیکن امت کے بیماروں، کمزوروں کو دفعتہً وہاں تک کھینچنا ممکن نہ تھا اس لئے ان کے لئے کچھ تدریجی زینے قائم کئے گئے ۔ ان ہی زینوں میں ایک زینہ یہ قانونِ وراثت بھی ہے یہ امت کے ان افراد کے لئے ہے جو ابھی منزلِ مقصود سے ذرا دور ہیں خواہ اس لئے کہ مقصود نہ سمجھے ہوں یا اس لئے کہ سمجھنے کے باوجود عملی راہ نہ پا سکے ہوں یا حبِّ مال اور تصوّرِ ملکیّت سے ابھی بالا نہ ہو سکے ہوں ۔

اس نقطۂ نگاہ کو سامنے رکھنے کے بعد صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر کا مقام بہت اونچا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اتنا اونچا کہ وہ امت کے لئے ایک اعلیٰ آئیڈیل اور مثالی نمونہ ہے ۔ پیغمبر عام انسانوں کی طرح مال و دولت جمع کرنے اور اپنے خاندان کو فارغ البال کرنے کی غرض سے نہیں آتا ۔ اس کے سامنے پوری امت کی ہمہ گیر خیر ہوتی ہے اس لئے اس کا اعلان یہ ہوتا ہے کہ :۔

لا تقسم ورثتی دینارا ما ترکت بعد نفقۃ نسائی و مؤنۃ عاملی فھو صدقۃ ۔
(رواہ مالک والشیخان وابوداود عن ابی ہریرۃ)

میرے ورثہ میں ایک دینار بھی بطور ترکہ تقسیم نہ ہوگا۔ میری بیویوں کی ضروریات اور منتظم کی خوراک کے بعد جو کچھ بھی بچے وہ صدقہ ہوگا۔

یہاں دو باتیں قابلِ توجہ ہیں۔ ایک ہے بیوی یا منتظم کی تنخواہ اور دوسرے مابقی کا صدقہ ہونا۔ بیویوں کے اخراجات اس لئے حضورؐ نے نہیں مقرر فرمائے کہ وہ ازروئے قرآن ۱/۸ کی وارث ہیں۔ حضورؐ اس قانونِ وراثت سے بہت بلند ہیں۔ بیویوں کی طرف صرف اس لئے متوجہ فرمایا کہ وہ ازروئے قرآن عقدِ ثانی نہیں کرسکتی تھیں۔ کیونکہ وہ مسلمانوں کی مائیں ہیں۔ رہا منتظم کا معاملہ تو یہی ظاہر ہے صدقات میں عاملین کا حصّہ خود قرآن نے رکھا ہے۔

دوسری چیز ہے۔ ان دو ضرورتوں کے بعد جو کچھ بچے اس کا صدقہ ہونا۔ یہ "صدقہ" بھیک یا خیرات کے معنی میں نہیں۔ اس کا بڑا وسیع مفہوم ہے جسے ہم "ثقافت" میں واضح کرچکے ہیں۔ اس کا مطلب ہے "کارِ خیر" اور اس کی سب سے زیادہ اچھی اور عمدہ تفسیر خود حضورؐ نے یوں فرمائی ہے کہ:۔

...... ان اللہ اذا اطعم نبیا طعمۃ فھو للذی	اللہ تعالیٰ اپنے کسی نبی کو جو روزی دیتا ہے وہ پھر اس کے
یقوم من بعدہ (رواہ ابوداؤد عن ابی الطفیل)	لئے ہوتی ہے جو اس کے بعد اس کا قائمقام ہوتا ہے۔

اس حدیث میں ایک بڑی اساسی حقیقت بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے لئے جو "خالصہ" مقرر فرمایا تھا ــ اسے اپنی ملکیت نہ قرار دیا تھا۔ ریاست کا صدر جو کچھ بھی لیتا ہے وہ اسے اپنی کوئی ایسی ملکیت نہیں سمجھتا جو اس کے بعد اس کے ورثہ میں تقسیم ہو بلکہ وہ دراصل ایسا وظیفہ یا الاؤنس ہوتا جو اس کام کرنے والے کو دیا جاتا ہے آج اگر ایک سربراہِ مملکت مرجائے یا مستعفی ہوجائے تو اسے دیا جانے والا وظیفہ اس کے بال بچوں کو نہیں ملتا۔ اس کے بال بچوں کو ہر طرح سنبھالنا اور معاشی و اخلاقی اعانت کرنا تو یقیناً مملکت کا فرض ہے (اور فقط ان ہی کا نہیں بلکہ تمام افراد کو سنبھالنا مملکت کا ہی فرض ہے) لیکن اس وظیفہ کا مستحق صرف وہ ہوگا جو اس کی جگہ کو سنبھالے گا۔ بعینہٖ یہی صورت حضورؐ نے بھی رکھی ہے جیسے اس حدیث میں بیان کیا گیا ہے اور یہ ایک ایسی راہنمائی ہے اور ایسا اسوۂ حسنہ ہے جو ہمیشہ دنیا میں باقی اور قابلِ اقتدا رہے گا۔

عمرو بن الحارث الخزاعی نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:۔

ماترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم دینارا ولا	آنحضرتؐ نے اپنے ترکے میں کوئی درہم و دینار یا لونڈی
درھما ولا عبدا ولا امۃ ولا شیئا الا بغلۃ التی	غلام نہیں چھوڑا۔ صرف تین چیزیں چھوڑیں۔ ایک خچر
کان یرکبھا وسلاحہ وارضا جعلھا لا	جس پر سوار ہوتے تھے۔ کچھ ہتھیار اور قطعۂ زمین جسے حضورؐ
بن السبیل صدقۃ (رواہ البخاری والنسائی)	نے مسافروں کے لئے وقف فرمادیا تھا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کے پاس جو زمین تھی وہ بھی مملکت ہی کے کارِ خیر کیلئے تھی نہ قابلِ تقسیم ترکے کے طور پر۔ اس کی تصدیق اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ذکر ہے کہ مرض وفات میں حضورؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ وہ سونا جو گھر میں پڑا ہوا ہے جلد مستحقین کو دیدو۔ میں خدا کے سامنے سونا لے کر نہیں جانا چاہتا۔

(محمد جعفر)

ضمیمہ ماہنامہ "ثقافت" لاہور۔ نومبر ۱۹۵۷ء

مطبوعاتِ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ (پاکستان)

یکم دسمبر ۱۹۵۷ء سے ادارہ کی کتابوں کی قیمتیں مندرجہ ذیل ہوں گی۔ لیکن جو آرڈر ۳۰ نومبر ۱۹۵۷ء تک سپرد ڈاک کئے جائیں گے۔ ان پر پرانی قیمتیں لی جائیں گی۔ جو نئی قیمتوں سے بیس فیصدی کم ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی

معنویت اور ادب و انشا کی بلندی کے لحاظ سے اُردو ادب کا زندہ جاوید کارنامہ ہے۔

صفحات ۲۵۷ - قیمت ۳/۸ روپے

محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام کا معاشی نظریہ

عہد جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش جن پر عہد رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔

صفحات ۱۰۹ - قیمت ۱/۱۲ روپے

مقامِ انسانیت

مخالفین اسلام کے اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا تعالیٰ کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادر مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔

صفحات ۷۴ - قیمت ۱/۴ روپیہ

محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام کا نظریۂ تاریخ

اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لئے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لئے بھی بصیرت افروز ہیں۔

صفحات ۲۱۶ - قیمت ۳/۸ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں

عنوانات:۔ اسلام اور مساوات جنسی - ازدواجی زندگی طلاق - پردہ - تعداد ازدواج - اسلامی تعلیمات کی خلاف ورزی

صفحات ۲۰۳ - قیمت ۳/۸ روپے

دین فطرت

اسلام کو دین فطرت کہا جاتا ہے۔ دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کتابچہ میں قرآنی تعلیمات کی روشنی میں اس کا جواب دیا گیا ہے۔ صفحات ۹۶ - قیمت ۱/۱۲ روپے

عقائد و اعمال

عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے

صفحات ۷۳ - قیمت ۱/۱۲ روپے

محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام کا نظریۂ اخلاق

قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی عالمانہ تشریح ۔

صفحات ۱۲۰ ۔ قیمت -/۲ روپے

محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتہاد

قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر وقیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر۔

صفحات ۱۴۰ ۔ قیمت ۲/۰ روپے

افکار غزالی

امام غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ جو ایک لاجواب علمی مرقع ہے ۔

صفحات ... ۔ قیمت ۸/۴ روپے

افکار ابن خلدون

عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ ۔

صفحات ۲۳۳ ۔ قیمت ۴/۴ روپے

شاہ محمد جعفر ندوی

اسلام اور موسیقی

تمام ذوق جمال رکھنے والے انسان حسن صورت کو جلوہ الٰہی اور حسن صورت کو غذائے روح کہتے ہیں ۔ اس فکر انگیز موضوع پر قابل قدر اور قابل غور معلومات کا بیش بہا ذخیرہ ۔ اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ علم حاصل ہوگا کہ اسلام، خدا کا دین فطرت، اس کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے ۔

قیمت ۳/۴ روپے

ازدواجی زندگی کیلئے

اہم قانونی تجاویز

نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ ۔ غرض ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق نہایت صحت مند اور مدلل قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت عملی پر مبنی ہیں۔

صفحات ۲۱۱ ۔ قیمت ۴/۱ روپے

زیردستوں کی آقائی

مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین مصری کی معرکہ آرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ جس کے آغاز میں طٰہٰ حسین کی سوانح زندگی بھی شامل کر دیئے گئے ہیں۔

صفحات ۲۵۷ ۔ قیمت ۴/۳ روپے

شاہ محمد جعفر ندوی

مقامِ سُنّت

وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ حدیث اور سنت میں کیا فرق ہے؟ اتباع حدیث کا ضروری ہے یا سنت کا؟ مسائل حدیث میں کہاں تک ردوبدل ہو سکتا ہے؟ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بڑے سلجھے ہوئے انداز میں بحث کی گئی ہے۔

صفحات ۱۱۲ - قیمت ۲/۶ روپے

الدّین یُسرٌ

(سچا دین جائز آسانیاں مہیا کرتا ہے)

دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی مبحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ اس میں بہت سے مسائل ایسے بھی آئے ہیں جو اب تک الجھے ہوئے تھے۔ تمام آسانیاں خدا اور اس کے رسول حکیم کی طرف سے ہیں۔ اور تمام تنگیاں مسلمانوں کی غلط انگاری نے پیدا کی ہیں۔

صفحات ۳۶۸ - قیمت ۶/- روپے

ریاض السُنّۃ

یہ کتاب ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ یہ انتخاب احادیث اپنی نوعیت کی پہلی کوشش ہے

صفحات ۵۵۶ - قیمت ۱۰/- روپے

خواجہ عباد اللہ اختر

خلافتِ اسلامیہ

یہ کتاب تین حصوں میں ہے۔ حصہ اول میں یہ بحث کی گئی ہے کہ امم سابقہ نے کیا کیا اعمال شائستہ یا ناشائستہ کئے اور بخشش و مغفرت یا عذاب کے مستحق و مورد کیسے بنے۔ حصہ دوم میں خلافت اور سلطنت اور اس دور کے اہم واقعات سے بحث کی گئی ہے۔ حصہ سوم میں واقعات حاضرہ کا جائزہ لیا گیا ہے۔

صفحات حصہ اوّل ۱۷۲ - حصہ دوم ۱۸۴ حصہ سوم ۲۱۲ - قیمت ۸/۶ روپے۔

مذاہب اسلامیہ

مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔

صفحات ۳۲۲ - قیمت -/۶ روپے

اصولِ فقہ اسلامی اور حدود اللہ و تعزیرات

اردو زبان میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب

صفحات ۱۵۵ - قیمت -/۳ روپے

خواجہ عباد اللہ اختر

بیدل

ابوالمعانی مرزا عبدالقادر بیدل کی وہ بلند پایہ شخصیت ہے کہ مرزا غالب اور علامہ اقبال "مرشد کامل" کہتے ہیں۔ یہ کتاب ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کرتی ہے۔ اس کتاب کو محکمہ تعلیم نے سال طبع کی بہترین کتاب قرار دے کر پانچسو روپیہ انعام عطا کیا

صفحات ۴۷۹ ۔ قیمت ۷/۸ روپے

اسلام اور حقوق انسانی

صفحات ۱۷ ۔ قیمت ۱/۸ روپے

اسلام میں حریت، مساوات، اخوت

صفحات ۵۳ ۔ قیمت ۱/۴ روپیہ

رشید اختر ندوی

تہذیب و تمدن اسلامی

اس کتاب پر بھی محکمہ تعلیم کی طرف سے انعام عطا ہوا۔ حصہ اول۔ تہذیب اسلامی۔

صفحات ۴۳۱ ۔ قیمت -/۶ روپے

حصہ دوم ۔ ہمارا تمدن بنو امیہ کے عہد میں۔

صفحات ۶۰۸ ۔ قیمت ۸/۷ روپے

حصہ سوم ۔ ہمارا تمدن بنو عباس کے عہد میں

صفحات ۴۱۲ ۔ قیمت -/۸ روپے

شیخ محمود احمد

مسئلہ زمین اور اسلام

زرعی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لئے زندگی اور موت کا سوال ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مسائل کو قوم نے یا نظرانداز کیا ہے یا غلط انداز سے ان پر بحث کی ہے جو گمراہ کن ہے اس بہت بڑے خلا کو پورا کرنے کی یہ ایک سعی بلیغ ہے

صفحات ۴۲۳ ۔ قیمت ۴/۸ روپے

طب العرب

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربی میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات از حکیم سید علی احمد نیر واسطی اس ترجمہ کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اصل کتاب کی طرح طرز ادا میں ادب اور زبان کی خوبیوں کو پوری طرح قائم رکھا گیا ہے۔ ان تشریحات سے اصل مصنف کی تحقیق میں قابل قدر اضافہ ہو گیا ہے

صفحات ۵۴۴ ۔ قیمت ۷/۴ روپے

عبدالرشید تبسم

ملفوظات رومی

یہ کتاب حضرت مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ "فیہ مافیہ" کا نسخہ زمانہ حال ہی منظر عام پر آیا۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ کو اس کا اردو ترجمہ شائع کرنے کا فخر حاصل ہے۔

صفحات ۱۵۲ ۔ قیمت ۴/۷ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قرآن اور علم جدید

اس کتاب میں فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے، اسلام کی نظر میں علوم کی اہمیت کیا ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ صفحات ۵۵۲ - قیمت ۶/۸ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم

صفحات ۷۰ - قیمت ۱/۴ روپیہ

اسلام کی بنیادی حقیقتیں

اس عنوان کے تحت ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے رفقا نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے۔ موضوع یہ ہیں۔

(۱) "اساس اسلام"۔ از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
(۲) "ابدی اسلام"۔ از مظہر الدین صدیقی۔
(۳) "اصول اسلام" از خواجہ عباداللہ اختر۔
(۴) "روح اسلام" از ڈاکٹر محمد رفیع الدین

صفحات ۲۳۳ - قیمت ۳/- روپے

رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیسا حسن سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لئے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کئے ہیں۔

حصہ اول صفحات ۴۳۲ - قیمت ۴/۷ روپے
حصہ دوم صفحات ۴۷۴ - قیمت ۸/۷ روپے

سید ہاشمی فرید آبادی

مآثر لاہور

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔
پہلا حصہ "ارباب سیف و سیاست" کے نام سے تاریخی حالات کے ساتھ قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ سناتا ہے۔
دوسرا "صاحبان علم و قلم" سے موسوم ہے۔ اور مشائخ، علما مصنفین و شعرا، لاہور سے اختصاص رکھتا ہے۔ پاکستان کے قدیم ثقافتی مرکز لاہور کے متعلق اس انداز کی کوئی کتاب اس سے قبل تصنیف نہیں ہوئی۔

صفحات حصہ اول ۲۰۸ } دونوں حصوں کا ایک مجلد
صفحات حصہ دوم ۱۹۰ }
قیمت ۶/۸ روپے

آرڈر فارم

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔لاہور

براہِ کرم مندرجہ ذیل کتب بذریعہ وی۔پی بھیجدیں۔

نام ______________________

ڈاک کا مکمل پتہ ______________________

____

تعداد	نام کتاب

نام کتاب	تعداد

Regd. No. L-6031 November 1957 رجسٹرڈ نمبر

ماہنامہ ثقافت لاہور

افکار ابن خلدون

[illegible]

اسلام کا معاشی نظریہ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ISLAM & COMMUNISM

[illegible]

ISLAMIC IDEOLOGY

[illegible]

MUHAMMAD THE EDUCATOR

[illegible]

WOMEN IN ISLAM

[illegible]

THE FALLACY OF MARXISM

Dr [illegible]

ISLAM & THEOCRACY

[illegible]

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE & SOCIETY

Mazheruddin Siddiqi

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

B. A. Dar

[illegible]

Institute of Islamic Culture

CLUB ROAD, LAHORE

ثقافت

۱۹۵۵

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور

پاکستان

ماہنامہ

ثقافت

لاہور

دسمبر ۱۹۵۷ء

جلد ۵ شمارہ ۶

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)

محمد حنیف ندوی

محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

شاہد حسین رزاقی (مدیر معاون)

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

ناشر۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

تعلیمی کمیشن

حکومت نے ایک ایسے تعلیمی کمیشن کے تقرر کا اعلان کیا ہے کہ جو فکر و نظر کے پورے ڈھانچہ کا اس نقطہ نظر سے جائزہ لے گا کہ اس کو کیونکر اسلامی بنایا جا سکتا ہے؟ اور کس طرح کالجوں اور یونیورسٹیوں کے غیر دینی ماحول کو اسلامی اور دینی ماحول میں بدلا جا سکتا ہے؟ یقیناً یہ مقصد نہایت نیک ہے۔ اور اس لائق ہے کہ اس پر قلبی مسرّت کا اظہار کیا جائے۔ مگر ہمیں کہنے دیجئے کہ یہ کام اتنا مشکل، محنت طلب اور ژرف نگاہی کا ہے۔ کہ اگر اسے ٹھیک طریق سے انجام نہ دیا گیا، تو خطرہ ہے کہ کہیں مایوس کن ناکامی کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ اس سلسلہ میں ہم چند مشورے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی اہم بات ہمارے نزدیک یہ ہے کہ کمیشن کا حلقۂ رکنیت نہایت مختصر ہو۔ اور صرف چند ایسے منتخب لوگوں پر مشتمل ہو جو مجمع البحرین ہوں۔ جو اسلامی علوم اور مغربی علوم کے مزاج سے واقف ہوں۔ جنہیں تعلیمی تجربہ ہو، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جو فی الواقع اپنے پہلو میں یہ تڑپ رکھتے ہوں کہ ہمارے تعلیمی ادارے اسلامی علوم و روایات کے صحیح معنوں میں حامل ثابت ہوں۔ کمیشن کی موجودہ ہیئت ترکیبی جس کا اخبارات میں اعلان ہوا ہے افسوس ہے کہ اس معیار پر پوری نہیں اُترتی۔ اس میں بلاشبہ تعلیمی اداروں اور تعلیمی اشخاص کی زیادہ سے زیادہ نمایندگی کا خیال رکھا گیا ہے۔ لیکن اس میں دو اصولی نقص ہیں جن کی پوری اصلاح ہونی چاہیئے۔ ایک تو اشخاص کے انتخاب میں احتیاط روا نہیں رکھی گئی۔ اور یہ نہیں دیکھا گیا کہ اس عظیم مقصد کے لئے کون کون لوگ زیادہ استحقاق رکھتے ہیں؟ اور کس کس میں خصوصیت سے اس منصوبہ کو پروان چڑھانے کی زیادہ صلاحیت ہے۔ دوسرے اس کا حلقہ رکنیت زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ حالانکہ عملی لحاظ سے اس نوع کے کمشنوں کو گنے چُنے اور نہایت ہی چیدہ حضرات پر مشتمل ہونا چاہیئے۔

یہ صحیح ہے کہ پاکستان بن جانے کے بعد اس مسئلہ نے بڑی اہمیت حاصل کر لی ہے کہ ہماری تعلیم ہمارے نظریۂ حیات کے مطابق ہونی چاہیئے۔ لیکن یہ خیال بالکل ہی اچھوتا نہیں ہے۔ برطانوی عہد

میں بھی اس نوع کی کوششیں برابر جاری رہیں کہ طلبہ میں اسلامیات کا ذوق پیدا ہو اور وہ مغربی علوم کے ساتھ ساتھ دینی معلومات سے بھی بہرہ مند ہوں۔ مگر اس طرح کی کوششیں کامیاب نہ ہوسکیں۔ اور کالج اور یونیورسٹی سے سندِ فراغت حاصل کرنے والے طلبہ کے دل و دماغ میں اسلامی اقدار و تصوّرات کی برتری و معقولیت کا کوئی تاثر نہ پیدا کرسکیں۔ اس لئے کہ دین و دنیاوی علوم کی مہمل اور گمراہ کُن تفریق کو بدستور قائم رہنے دیا گیا۔ اور ازراہِ سادگی و سادہ لوحی باور کرلیا گیا، کہ دنیاوی علوم میں دین سے کہیں تصادم نہیں ہوتا۔ اور وہ خیالات جو حیاتیات، سائنس، اخلاقیات، نفسیات اور سیاسیات کی مختلف راہوں سے اُبھرتے ہیں، اس کا کوئی تعلق براہِ راست دین سے نہیں ہے۔ لہٰذا اگر طلبہ کو سادہ اسلامی عقائد سے آگاہ کردیا جائے اور نماز روزے کے مسائل بتادئے جائیں۔ تو ان میں دین سے وابستگی قائم رہے گی اور الحاد و زندقہ کے جراثیم قلب و ذہن کی صحت پر اثر انداز نہیں ہو پائیں گے۔

یہ خیال یقیناً غلط تھا۔ اور یہ تفریق بالکل مہلک اور مضر تھی۔ جن لوگوں نے موجودہ علوم و فنون کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے۔ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان کی اٹھان ہی میں لادینی ذہن و فکر کی کارفرمائیاں ہیں۔ اور ان کے خمیر داصل میں بے دینی و الحاد کی ہولناکیاں ہیں۔ اور ان کی زد میں مذہب کے وہ بنیادی مسلمات اور بڑے بڑے اصول آتے ہیں کہ جن پر دینی تفصیلات و جزئیات کی پوری عمارت کھڑی ہے۔ بنابریں کمیشن کے محترم اراکین کے لئے دوسری قابلِ غور بات یہ ہے کہ آیا وہ بھی برطانوی عہد کے اسی فرسودہ طریق کو آزمانا چاہتے ہیں۔ یا اس تفریق کو ختم کرنے کے درپے ہیں۔ دوسری صورت میں ان کے سامنے ایک اہم سوال یہ آئے گا کہ جدید علوم و فنون کو اسلامی انداز سے کیونکر پڑھایا جائے، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہئے، کہ علوم و فنون کے موجودہ لادینی مزاج کو کیونکر بدلا جائے، اور ان کو ملحدانہ تاثرات سے کیونکر پاک کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ سردست یہ کام کمشن کے کرنے کا نہیں۔ اس کیلئے تو ایک عرصہ چاہئے۔ اس لئے کہ موجودہ علوم و فنون کا مزاج ایک شب و روز میں ملحدانہ نہیں ہؤا ہے۔ بلکہ یہ صدیوں کے ارتقائی عمل کا قدرتی نتیجہ ہے۔ لہٰذا اگر ہمیں ان کے مزاج کو بدلنا ہے اور ان سے تبلیغ و اشاعت کا کام لینا ہے، تو انتظار کیجئے۔ جب تک ہمارے ہاں نئے سرے سے غزالی، رومی اور ولی اللہ ایسے اصحابِ بصیرت و اجتہاد پیدا نہیں ہوتے، اور موجودہ حقائق کا رُخ دین کی طرف نہیں موڑتے، اس وقت تک ان علوم و فنون کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اس وقت جو ممکن ہے وہ صرف یہ ہے کہ اگر اساتذہ اسلامی روح سے واقف ہوں، اسلام کی بنیادی تعلیمات سے آگاہ ہوں اور یہ جانتے ہوں کہ خاص خاص فنون میں اسلام کا کیا موقف ہے اور کس حد تک

وہ صائب اور حق بجانب ہے۔ تو اپنے ان خیالات کو وہ طلبہ تک پہنچاتے رہیں۔ اور خصوصیّت سے اُن نظریات کی تردید کرتے رہیں جو صراحتاً اسلامی روح کے خلاف ہیں اور کسی طرح بھی جن کو اسلام کے نظامِ عقائد کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی بحیثیت مجموعی اساتذہ کے سامنے یہ نصب العین رہنا چاہیئے کہ انہیں مسلمان طلبہ میں اسلامی ذہن کی تخلیق کرنا ہے۔ اور یقین دلانا ہے کہ ان کا مذہب نہایت معقول و متوازن ہے اور اس میں کوئی بات ایسی نہیں جو جدید مسلمات کے منافی ہو۔

یہ ذمہ داری ہم اساتذہ پر اس لئے ڈال رہے ہیں کہ موجودہ حالات میں اس کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ ہمارے پاس نہ ایسی کتابیں ہیں اور نہ ایسا لٹریچر ہے جو اس غرض کو پورا کرتا ہو اور نہ ابھی تک اس نقطہ نگاہ سے ہم نے اپنے نظامِ تعلیم کا جائزہ ہی لیا ہے۔ مگر اس کے باوجود اسلامی ذہن کی تخلیق کا مسئلہ چونکہ وقت کا ایک اہم اور ضروری مسئلہ ہے لہٰذا اس کا کوئی نہ کوئی قابلِ عمل حل تلاش کرنا ہی ہوگا۔

ہمارے نزدیک اسلامی ذہن پیدا کرنے کے لئے اساتذہ کی ان کوششوں کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ اسلام کی ثقافتی تاریخ اس انداز سے پڑھائی جائے کہ جس سے طلبہ میں قومی پندار بیدار ہو۔ اور انہیں معلوم ہو سکے کہ موجودہ تہذیب و تمدّن کے ارتقاء میں ہمارے اسلاف کے کارناموں کو کس حد تک دخل ہے۔ تاکہ شروع ہی سے اسلامی تہذیب کی دھاک دلوں پر بٹھائی جا سکے۔ اور یہ تاثر پیدا کیا جا سکے کہ اسلام کسی ساکن و متحجر نظریۂ حیات کو پیش کرنے والا نہیں ہے۔ بلکہ ہر ہر دور میں اس نے انسانیت کو جلا بخشی ہے، اور تہذیب و تمدّن کی زلفِ معقد کو سنوارا اور چمکایا ہے۔

اگر اُردو کو ذریعہ تعلیم کی حیثیت سے اختیار کر لیا جائے تو اس سے بھی اس مقصد کے حصول میں بالواسطہ مدد ملے گی۔ کیونکہ اُردو صرف زبان ہی نہیں ایک تہذیب اور ثقافت بھی ہے۔

آخری بات جو اس باب میں ہم کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کو ہمارے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں بار ملنا چاہیئے۔ کیونکہ جس کامیابی کے ساتھ اُنہوں نے شعر و سخن کی ہلکی پھلکی زبان میں اسلامی اقدار کو پیش کیا ہے، اور جس معقولیت اور اونچے معیار سے اُنہوں نے موجود تہذیب افکار کی چھان بین کی ہے۔ اور ان میں جو نقائص ہیں ان کی نشان دہی کی ہے یہ صرف انہی کا حصہ ہے۔ اگر اقبال کا فلسفہ اس کے حکیمانہ تصوّرات اور شاعری کو کسی طرح نصابِ تعلیم کا جزو قرار دیا جا سکے تو ہم وثوق و اعتماد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری مشکلات کا بڑی حد تک ازالہ ہو جاتا ہے۔ اور ہم بہت سی کتابوں سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔

وفات زاھد حسین

پاکستان کے اہم اور ناقابلِ تلافی نقصانات میں مسٹر زاہد حسین کا ہم سے ہمیشہ کے لئے چھن جانا بھی ہے مغصوبہ سرزمین واپس مل سکتی ہے، کھویا ہوا وقار عود کرسکتا ہے۔ چھنے ہوئے عہدے، دولت، جائداد سب کچھ لوٹ سکتا ہے لیکن خاموشی، اخلاص اور حق پرستی کے ساتھ کام کرنے والا زاہد حسین واپس نہیں آسکتا۔ صرف پاکستان ہی نہیں بلکہ اس سے باہر بھی اس صلاحیت کا انسان مشکل ہی سے دستیاب ہوسکتا ہے۔ اپنی خداداد فنِ اقتصادیات کی مہارت ہی نے انہیں سابق مملکتِ حیدرآباد کا وزیرِ خزانہ بنایا۔ اور ان کی ٹھوس قابلیت اور خلوص ہی کی وجہ سے قائدِ اعظم کی نظرِ انتخاب ان پر پڑی اور یہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے پہلے گورنر مقرر ہوئے۔ اس کے بعد یہ پلاننگ بورڈ کے صدر رہے۔ اور آخر میں ٹیکسیشن انکوائری کمیٹی کے پریزیڈنٹ کی حیثیت سے کام کرتے ہوئے اس جہان فانی سے رخصت ہو گئے۔ یہ لاہور آنے کی تیاری کررہے تھے لیکن کسے معلوم تھا کہ دراصل یہ سفر آخرت کے لئے رختِ سفر باندھ رہے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

تاریخِ عالم کا کوئی صفحہ اس داستان سے خالی نہیں کہ مخلص کارکنوں کو ہمیشہ بندگانِ خود غرضی کی مخالفت سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ مسٹر زاہد حسین مرحوم کو بھی اپنی صاف نوائی اور حق گوئی کا کچھ خمیازہ بھگتنا پڑا ہے۔ اس داستانِ تلخ کو یہاں دُہرانے کی گنجائش نہیں۔ بس اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اُنہوں نے اپنی ایک رپورٹ میں لکھا تھا کہ مملکتِ پاکستان کی اقتصادی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ یہاں کا غیر عادلانہ نظامِ جاگیرداری ہے۔ اس کے نتیجے میں یہاں کے سرمائے داروں اور جاگیرداروں کی مخالفانہ سرگرمیوں کا انہیں مقابلہ کرنا پڑا۔ ان کے مخالفوں کی پشت پناہی کے لئے ان علمائے کرام کے فتوے بھی پہلے سے موجود تھے جو فنِ اقتصادیات میں مسٹر زاہد حسین کے سامنے ادنیٰ درجہ کے طالب علم کی حیثیت بھی نہیں رکھتے۔ بہرحال کہا جاتا ہے کہ اسی صاف گوئی اور تلخ نوائی کے صلے میں انہیں اپنے عہدۂ صدارت سے الگ ہونا پڑا۔ عہدے اور مناصب آنی جانی چیزیں ہیں مگر مخلصانہ تحقیقات اور اس کے نتائج ایسی قدریں ہیں جن کو زمانہ دنیا سے تسلیم کرالیتا ہے۔

ہمارا ادارہ مرحوم کے لئے آرزوئے مغفرت اور ان کے تمام افرادِ خاندان سے دلی ہمدردی کے ساتھ صبرِ جمیل کی دعا کرتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تجدید و احیاء

(۲)

مسلم تمدن نے اپنے دورِ اقبال و کامرانی میں گذشتہ تہذیبوں کے بہترین عناصر اور اچھائیوں کو اپنے میں سمو لیا۔ ہندوؤں کی روحانیت، عبرانیوں کی اخلاقی خدا پرستی، مسیح اس کے معراج کمال کے جو مسیح کے روح ہونے پر منتہی ہوئی اور جسے قرآن روح اللہ سے تعبیر کرتا ہے، اور رومتوں کی قانونی ذہانت کو اپنا لیا۔ ازمنۂ گذشتہ کی متعدد خداداد صلاحیتوں کی حامل قوموں کی خدمات کو مومن کی فراست نے اپنی آغوش تربیت میں لے لیا۔ قرآن نے نسل انسانی کی یگانگت اور خدا کی وحدانیت کے ساتھ وحدت ادیان پر زور دیا۔ اسلام نے مجرد فلسفیانہ وحدت کی تعلیم نہیں دی جس نے ہندو ویدانتیوں اور فلاطونیوں کو ایک بے صفت ذات مطلق کے فرض کرنے میں گمراہ کر دیا تھا۔ اسلام کی وحدانیت ایک وحدت در کثرت اور یک رنگی در بوقلمونی تھی۔ اسلام کا خدا ظہور و نمود بھی ہے اور حقیقت و واقعیت بھی۔ وہ بیک وقت مجرد بھی ہے اور محسوس و موجود بھی۔ تمام موجودات ایک سالم کل کی حیثیت رکھتے ہیں جس میں مجرد وحدت وجود اور مجرد کثرت وجود، دونوں محض تجریدات ذہنی کی طرح متصور ہوتے ہیں۔ قدیم اصطلاح میں مذہب، تمدن و تہذیب کے تمام دائرہ عمل پر ۔۔۔ی تھا۔ اس لیے قرآن جب وحدت ادیان پر زور دیتا ہے اور اس کو ایمان و یقین کا مرکزی اصول قرار ۔۔۔ہے تو اس کا مطلب تمام انسانی تہذیبوں کی اساسی وحدت ہوتا ہے۔ اسلام نے اس امر کی تعلیم دی ۔۔۔ت اور نجات کسی گروہ یا جماعت کی اجارہ داری نہیں ہے، جو بلا شرکت غیرے اپنے لئے اس کی ۔۔۔ اس نے یہودیوں کے جہتی قوم ہونے کے تصور کو رد کر دیا، جو خود کو خدا کے خاص فضل و ۔۔۔ سمجھتے تھے اور اپنے لئے تفوق و برتری کے امتیازی حق کو بہر حال باقی رکھنا چاہتے تھے۔ قرآن ۔۔۔ کہ کوئی گروہ یا جماعت ہمیشہ کے لئے حق یافتہ نہیں ہے۔ ہر ایک ملت نیک و بد افراد پر ۔۔۔ یہ نیکی ہی ہے کہ جب اس کا پلہ کسی جماعت میں بھاری ہوتا ہے تو اس کو برتری اور قیادت ۔۔۔ ہے۔ بصورت دیگر ہر قسم کی نجات، انفرادی نجات کا حکم رکھتی ہے۔ از روئے مذہب کوئی ۔۔۔ے کا بوجھ نہیں اٹھاتا۔

بلیٰ من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه (البقرہ — ۱۰۶)
ہاں! جس کسی نے خدا کے آگے سر نیاز جھکا دیا اور نیک عمل بھی ہوا، تو وہ اپنے پروردگار سے اپنا اجر پائیگا۔

دین ایک فطری قانون الٰہی ہے۔ جب کوئی قوم اس قانون کے مطابق زندگی بسر کرنا ترک کر دیتی ہے، جو انسان کی روحانی فطرت کا قانون ہے، تو تہذیب و تمدن کی شمع روشن رکھنے کے لئے یہ خدمت ان لوگوں کو تفویض کر دی جاتی ہے جو اپنی صلاحیت کا ثبوت اعلیٰ بصیرت اور برتر حیات سے دیتے ہیں۔ اس طرح جماعتی تفوق و برتری ایک گروہ سے دوسرے گروہ میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔

تاریخ انسانیت میں مختلف قومیں، مختلف زمانوں میں، اپنی گوناگوں خدمات سے انسانی تہذیب و شائستگی کے سرمایہ میں اضافہ کرتی رہیں، لیکن اعلیٰ ترین تہذیبیں ترک و انقطاع سے نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ اخذ و اختیار کے ذریعہ پروان چڑھیں، اور ترقی پذیر حیات کی کیمیاگری سے ان کی ماہیت تبدیل ہوتی رہی ہے۔ خذ ما صفا ودع ما کدر ایک عام اسلامی اصول ہے۔ اسلام نے عبرانیت کی وہ تمام چیزیں برقرار رکھیں جو اخلاقی و روحانی زندگی کو سہارا دینے کی صلاحیت رکھتی تھیں، لیکن عبرانیوں کی تنگ نظری اور سخت گیری ترک کر دی گئی۔ اسی طرح اسلام نے لیے ورث عیسائیت کے ہمیشہ قائم رہنے والے قابل قدر عناصر کو برقرار رکھا، لیکن اس کی حد سے تجاوز رہبانیت اور آخرت پرستی کو رد کر دیا۔ اسی طرح مسلمان، یونانیوں کے ذہنی کارناموں کے بھی وارث بنے، انہیں پروان چڑھایا اور آخر میں اپنا یہ سارا سرمایہ مغرب کو عطا کر دیا۔ جب ہم اسلام کی ابتدائی چھ صدیوں کی تہذیبی ثقافتوں کا جائزہ لیتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مسلمانوں کی غیر معمولی ذہانت نے تمام تہذیبوں کے بہترین عناصر کو باہم آمیز کیا اور اس امتزاج کو ایک تخلیقی صورت عطا کی۔

صدیوں کی غفلت و جمود کے بعد اب مسلمانوں کو اس تخلیقی جذب و انجذاب کی روح کو دوبارہ تسخیر کرنا ہے۔ گذشتہ تین صدیوں کے دوران میں، جبکہ غفلت کی نیند سو رہے تھے، مغرب مسلسل اور باقاعدہ طور پر مادی، اجتماعی، سیاسی اور ذہنی ترقی کرتا رہا۔ مسلمان جذبۂ عمل کو دوسروں کے سپرد کر کے خود بے نیاز حرکت و عمل ہو گئے۔ نشاۃ جدیدہ، دور اصلاح و تجدید، صنعتی انقلاب، فرانسیسی انقلاب اور حالیہ اشتراکی یا اشتمالی عظیم معاشرتی تغیرات نے سارے یورپ میں ایک ہیجان برپا کر دیا جس سے زندگی کے نئے تصورات اور جدید سانچے وجود میں آئے۔ مسلمان بھی ان کے محض تماشائی بنے رہ سکے۔ یہ تمام تحریکات ان کے قریب سے ہو کر گذریں اور بالآخر انھیں جا لیا اور ہر چہار طرف سے انہیں گھیر کر سیاسی اور معاشی حیثیت سے اپنا دست نگر بنا لیا۔ ان تحریکات سے جو اثرات پھیلے وہ اس قدر قوی تھے کہ شدید نقصان اٹھائے بغیر انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ میں نے اس سے قبل کہا ہے کہ اسلام نے عروج و ترقی، تقلید یا انتخابیت سے نہیں بلکہ تخلیقی اخذ و اختراع سے حاصل کی تھی، مسلمان

اپنی اس سابقہ روش کو اختیار کر کے پھر سے ایک نئی زندگی حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا بالکل عبث ہے کہ مغرب نے صرف مادی ترقی کی ہے۔ زندگی ایک سالم کل ہے اور کسی خلا میں مادی ترقی کا حصول محال ہے، اور نہ یہ ترقی حیات کے دیگر پہلوؤں سے کنارہ کش رہ سکتی ہے۔ مادہ و روح ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ سائنس اور صنعتی علوم انسان کی درجہ بدرجہ آزادی کے ذریعے فروغ پاتے ہیں، اور ان میں انسانی زندگی کو اس طرح بدل ڈالنے کی صلاحیت ہے کہ وہ پہچانی بھی نہ جا سکے۔ یہ علوم عمدہ اصول حفظان صحت، بہتر تندرستی، اعلیٰ معیار زندگی، وسیع عام تعلیم اور انسان کے لئے ہمہ جہتی ترقی و استکمال نفس کے مواقع بہم پہنچا سکتے ہیں۔ زندگی کی عظیم طاقتوں کی طرح ان کا بھی غلط استعمال کیا جا سکتا ہے، اور ان کا غلط استعمال امن و جنگ دونوں حالتوں میں ہوتا رہتا ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ بجائے تخریبی کاموں کے انہیں تعمیری کاموں میں لگائے۔ اس وقت مسلمانوں کو دوسروں سے بہت کچھ سیکھنا، اور ان سے بہتر طریق پر استفادہ کرنا ہے۔ صنعتی اعتبار سے پس ماندہ علاقوں کا مزدور پیشہ اور محکوم بن جانا اور جن قوموں کو علم نے قوت عطا کی ہے ان کی ادنیٰ خدمات انجام دینا، ایک لابدی امر ہے۔

ابتدائی اسلام نے سیاسی و معاشرتی میدان عمل میں یورپ کو جمہوریت کا اعلیٰ تصور عطا کیا جس میں سلاطین، امراء اور حقوق یافتہ طبقات کی کوئی مسلمہ حیثیت نہ تھی، اور مغرب کو معاشی زندگی میں ایسی تدابیر اختیار کرنے پر آمادہ کیا جو قومی دولت کی گردش کو معدودے چند مالداروں میں محدود ہونے سے روک دیں۔ اہل مغرب نے اس نصب العین تک رسائی حاصل کرنے کی جہد وسعی کی، اور اس کو دستوری ترمیموں کے ذریعہ روبہ عمل لانے کے وسائل و ذرائع سوچتے رہے۔ حریت و اخوت اور مساوات کا نعرۂ انقلاب فرانس سے بہت پہلے اصلاً مذہب اسلام کا ایک جزو رہا ہے۔ زائد دولت پر محصول عاید کرنا اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک ہے، مگر موجودہ اشتراکیت نے اس خدمت کو کسی اسلامی ملک سے زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دیا ہے۔ معاشی طبقات کو تسلیم نہ کرنا بھی اسلامی نمونہ کی زندگی کا ایک تکمیلی جزو تھا۔ حضرت ابوذرؓ معاشی اور معاشری مساوات پسند افراد سے اس معاملہ میں ایک ہزار سالہ سبقت رکھتے ہیں۔ اس زمانہ میں بھی سرمایہ داروں نے ان کی مزاحمت کی اور حکومت کو ان پر نگرانی رکھنے کی طرف توجہ دلائی، لیکن یہ برابر ان کے خلاف احتجاج کرتے اور یہ حجت پیش کرتے رہے کہ قرآن و سنت کی تعلیم ایسی ہی ہے۔ مغرب میں نسلی اور قومی امتیازات پر زور دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہٹلر اور مسولینی کا ظہور ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے تو شمالی امریکیوں اور برطانوی دولت مشترکہ سے بہتر ثابت ہوئے۔ لیکن مسلمان سیاسی عمومیت کھو کر بھی معاشری عمومیت پر عمل پیرا رہے۔ مسلمان کسی قسم کے بھی رنگ و نسل کے امتیازات کو تسلیم نہیں کرتے۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ تم اپنے میں سے بہترین آدمی کا بطور اپنے قائد کے انتخاب کرو۔ اور اس کی فرمانبرداری کرو۔ خواہ وہ ایک حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو۔ حجۃ الوداع کے موقع پر جبکہ اس امر کا اندیشہ تھا کہ عرب قومی و نسلی فخر و غرور کے نشہ

میں جذب ہو جائیں گے۔" آپ نے آخری خطبہ میں یہ اعلان فرمایا کہ عرب کو غیر عرب پر کوئی حقیقی تفوق حاصل نہیں ہے، اور نہ غیر عرب کسی عرب پر ذاتی برتری رکھتا ہے۔ آپ نے اس موقع پر خدا کو گواہ ٹھہرایا اور یہ فرمایا کہ تمام بنی نوع انسان مثل ایک خاندان کے ہیں اور کسی فرد کو بزرگی و برتری صرف اعلیٰ کردار سے حاصل ہوتی ہے۔ اسلام بجز اس کے کسی دوسرے معیار کو تسلیم نہیں کرتا۔ مشہور برطانوی مورخ ٹائن بی کہتا ہے کہ اسلام کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ کسی دوسری تہذیب سے زیادہ اسلام نے اصول انسانیت پر عمل کیا۔ نسل انسانی کے حال و استقبال کے لئے یہ سب سے زیادہ اہم کام ہے۔ یورپ کی حکومتیں لاتعداد افریقیوں کو کچل رہی ہیں اور ابتدائی حقوق اور شہری آزادیاں دینے سے انکار کر رہی ہیں۔ جنوبی افریقہ کی یونین دولت مشترکہ کا ایک جزو ہے جس کا دنیا کے سامنے یہ اعلان ہے کہ وہ جمہوریت اور بنیادی انسانی حقوق کی پشت پناہ ہے، لیکن اس کے باوجود جنوبی افریقہ ایک قسم کی نازیستی مملکت ہے۔ فرانسیسیوں نے انقلاب فرانس کے نعروں کو فراموش کر دیا، اور معاشی انتفاع کے پیش نظر شمالی افریقہ اور انڈوچائنا کو اپنے زیر تصرف رکھنے کی جدوجہد کرتے رہے۔ جب مسلمان بیدار ہو کر دوبارہ اٹھ کھڑے ہوں گے تو ان تمام ریاکاریوں کا خاتمہ کر دیں گے، کیونکہ یہ اسلام کی روح کے منافی ہیں۔ مسلمانوں کو مغربی جمہوریتوں کے اصول، فن بہت کچھ سیکھنے پڑیں گے، لیکن وہ پوری طرح ان کی تائید نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ انہیں غلامانہ تقلید کی حاجت نہیں، بلکہ انتخاب میں بڑی احتیاط اور ذوق سلیم سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ وہ قومیں جو عروج و ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتی ہیں، جب وہ بیدار ہوتی ہیں تو کئی باتوں میں سخت رکاوٹوں سے دوچار ہوتی ہیں، مگر ایک لحاظ سے وہ فائدہ میں بھی رہتی ہیں۔ بشرطیکہ وہ اس سے کما حقہ' استفادہ کریں۔ ترقی یافتہ قومیں اب تک مختلف طریقوں کو آزما چکی ہیں اور اس تجربہ و آزمائش کی راہ میں ہر قدم جو اٹھایا گیا ہے اس کا نفع و نقصان واضح ہو چکا ہے۔ انھوں نے جس طرح اپنی دشواریوں کو حل کیا اور نئے مسائل سے دوچار ہوئے وہ ان لوگوں کے لئے جو بعد میں ان راہوں پر گامزن ہونا چاہتے ہیں، ہدایت و انتباہ دونوں کا کام دیتے ہیں۔

تاریخ ایک فلسفہ ہے جس میں مثالوں کے ذریعہ تعلیم دی جاتی ہے۔ کائنات میں کوئی چیز اپنے آپ کو بعینہٖ نہیں دہراتی اور تاریخ انسانیت کے واقعات میں تو ایسا بہت ہی کم ہوتا ہے۔ لیکن تمام علوم علائق علت و معلول کی مماثلتوں پر مبنی ہیں۔ فطرت انسانی اور اس کی حالتوں میں چند بنیادی یکرنگیاں ہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس نے ماضی سے سبق حاصل کرنے اور دوسروں کے تجربات سے مستفید ہونے کو ممکن بنا دیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بیسویں صدی ایک عالم گیر بیداری کی صدی ہے۔ دو عالمی جنگوں نے انسانی امارات کو بیخ و بنیاد سے ہلا دیا ہے۔ یہ جنگیں محض فوجی اور معاشی آویزشیں نہیں تھیں، بلکہ یہ نظامات فکر کی باہمی پیکار تھی۔ تصورات جن کے لئے ایک قوم مصیبت جھیلتی اور جان پر کھیلتی ہے، جب ناقابل مقاومت طاقت بن جاتے

ہیں۔ تو ان کی غیر خون ریز علمی نظریات کی صورت باقی نہیں رہتی۔ اگر مسلمان ٹھنڈے دل سے اپنی کامیابیوں اور ناکامیوں کے اسباب وعلل کا جائزہ لیں تو وہ بہت کچھ اپنے گذشتہ واقعات سے سبق حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن وہ بلا دیورپ کی تاریخ کا گہرا مطالعہ کئے بغیر نہ موجودہ دنیا کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ اپنے آپ کو اس کے مطابق کر سکتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ کو مغربی تاریخ کا ایک حصّہ کہا جا سکتا ہے۔ ان میں ہمیشہ باہمی تاثیر و تاثر، تعامل و تفاعل اور ردعمل کارفرما رہا۔ یہ دور کئی صدیوں پر محیط ہے، جو عربی اسلامی قوت کی پہلی ضرب سے شروع ہوتا اور مسلمانانِ اندلس کے شاندار دور، غیر مقدس صلیبی جنگوں، اور ترکوں کے ہاتھوں بحر روم کے مشرقی کی فتح و تسخیر سے گذرتا ہوا مغربی قوتوں کے اُبھرنے اور بلا واسطہ و بالواسطہ عالمِ اسلامی کے ایک بڑے حصّہ کو مطیع و منقاد کرنے پر ختم ہوتا ہے۔ اس طرح مغرب اور دُنیائے اسلام کی تاریخ ایک دوسرے سے وابستہ رہی ہے۔ بھلائی یا بُرائی کے لئے ان کا ایک دوسرے سے تصادم و تصارف عظیم نتائج کا حامل رہا ہے۔ دو ہولناک خونیں جنگوں کے دوران میں اور موجودا عصابی جنگ میں، مسلمان غیر جانب دار نہ رہ سکے اور طوعاً و کرہاً انہیں فریقین میں سے کسی ایک کی طرفداری کرنی پڑی۔

موجودہ حالت میں مسلم ممالک و اقوام کے پاس بہت کم ایسی چیزیں باقی ہیں جنہیں تہذیبی نمونوں کی صورت میں دوسروں کو پیش کیا جا سکے۔ ان کے پاس صرف نصب العین رہ گئے ہیں، لیکن وہ بھی صدیوں کے مخالف اثرات کے سبب مبہم اور خلط ملط ہو چکے ہیں۔ بعض ممالک ہنوز سیاسی آزادی کے لئے سرگرمِ عمل ہیں اور موجودہ حالت میں ان کا اوّلیں مقصد بیرونی اقتدار سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ دوسرے ممالک ایسے ہیں جو اگرچہ سیاسی طور پر آزاد ہیں، تاہم وہ اب تک زبردست فوجی، سیاسی اور خارجی دباؤ کے زیر اثر ہیں۔ ان میں سے اکثر داخلی معاملات میں صعوبتوں اور سختیوں کا شکار رہیں، جو ایک نئی زندگی کے وجود میں آنے کے وقت پیش آتی ہیں۔ اسلام ایک سادہ اور عقلی مذہب ہے، جو خدا پرستی اور ہمہ خیر پروردگاری پر مبنی ہے۔ یہ زندگی کے کل اطراف کی مکمل اور ہم آہنگ نشوو ارتقاء کی تعلیم دیتا ہے۔ ایسا مذہب کبھی فرسودہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ابدی اقدار کبھی نہیں بدلتے اور طبعی اور انسانی فطرت کے قوانین بھی غیر تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن تمام بڑے مذاہب نے اپنے مرکزہ کے گرد بہت سے قوانین، رسوم اور معمولات جمع کر لئے ہیں اس لئے ان کی اصل روح، روایات کے انبار میں مفقود ہو گئی ہے۔ قدامت، قانون و آئین کو تقدس کا درجہ عطا کرتی ہے، اور ہر چیز جس پر مذہب کی مہر لگ جاتی ہے وہ واجب التعظیم بن کر ہر قسم کی اصلاح و ترقی کا مقابلہ کرتی ہے۔ ملوکیت کا ادارہ ایک غیر اسلامی ادارہ ہے۔ موروثی حکومت عین اساس اسلام کے خلاف ہے۔ لیکن ہم اب تک بادشاہوں کو تقریباً مطلق العنان اختیارات کے ساتھ لوگوں پر حکمران پاتے ہیں، اور عوام ان کو اس لئے برداشت کرتے ہیں کہ کوئی قابلِ عمل متبادل صورت آسانی سے ہاتھ نہیں آتی۔ بایں ہمہ اسلامی جمہوریت کی روح، جہاں کہیں اس کو موقع ملتا ہے، اپنا ظہور کرتی ہے۔ مصر نے اپنے نااہل بادشاہ کو نکال باہر کیا اور ایران بھی شاہی

کو برخاست کرنے کی فکر میں ہے۔ اگر وہاں بادشاہ رہے گا بھی تو اس کی حیثیت دستوری حکمران کی ہوگی۔ عربستان جو اسلام کا گہوارہ ہے، بدقسمتی سے اس کی حالت ایسی ہے کہ وہاں مختصر و منتشر خانہ بدوش آبادی کے سبب جدید طرز کی جمہوریت کے لوازم کو فروغ دینا دشوار ہے، لیکن اپنے وقت پر یہاں بھی انقلاب کا ہونا ضروری ہے۔

بہت سے اسلامی ممالک ماقبل صنعت، زرعی تمدّن کی زندگی گذار رہے ہیں۔ اس لئے یہاں جس خاص اصلاح کی ضرورت ہے وہ تنظیم دیہی کی از سرِ نو تعمیر ہے۔ ایسے علاقوں میں زمینداری عملاً جاگیری نوعیت کی ہے، تاہم اصولاً اس کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ آبادی کی اکثریت مزارعین پر مشتمل ہے، جو بدقّت تمام اپنا پیٹ بھر کر زندگی بسر کر رہے ہیں، اور جو زمینداری کے ہاتھوں لوٹے اور قدرت کی طرف سے ڈرائے جا رہے ہیں۔ کسانوں کی حالت کو سدھارنے اور بہتر بنانے کی شدید ضرورت ہے۔ چونکہ حصول معیشت کی کوئی دوسری راہ نہیں ہے اس لئے آبادی کا زیادہ دباؤ زمینوں کی طرف ہے۔ زمین سے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کے لئے حق ملکیّتِ زمین کو سختی کے ساتھ دوبارہ جانچنے کی ضرورت ہے۔ بڑی گرما گرم بحثیں جاری ہیں کہ مسئلہ زمین کی بابت اسلام کیا رہنمائی کرتا ہے۔ ترقی پسند مفکرین اور معاشری مصلحین یہ نقطۂ نگاہ رکھتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم زمین کو بنی نوع انسان کی مشترکہ ملکیت قرار دینا چاہتی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ زمین اللہ کی ملکیت ہے، اور اسلامی فقہ میں اللہ کا لفظ عام رفاہیت و بہبودی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا حکومت، حقِ ملکیت زمین کا اس طرح بندوبست کرے کہ زمین کی منصفانہ تقسیم کے ساتھ اس سے زیادہ سے زیادہ پیداوار حاصل کی جاسکے۔ اسلام کا قانونِ وراثت کسی ایک فرد کے پاس کثیر املاک نہیں چھوڑتا، اور زمین بالآخر ایسے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بٹ جاتی ہے کہ جس سے نفع بخش کاشت موقوف ہو جاتی ہے۔ اگر کسی کے پاس ایک ایکڑ زمین بھی ہوتی ہے تو وہ مختلف مقامات پر منتشر رہتی ہے۔ عموماً بڑے زمیندار غائب باش مالکانِ اراضی ہوتے ہیں، جنہیں صرف کاشتکار کی محنت اور گاڑھی کمائی سے نفع اٹھانے سے سروکار رہتا ہے۔ زمین کو بہتر بنانے اور ترقی دینے سے ان کو بہت کم دلچسپی ہوتی ہے، لیکن ترقی کے ثمرات کا بڑا حصّہ زمیندار کے بنک فاضلات یا تعیشات کے مدات میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ تلخ و تند مباحثہ اس بات پر جاری ہے کہ حقِ ملکیت زمین کی بابت پیغمبرِ اسلامؐ کا منشاء کیا تھا، اور آپ کے زبردست اور قابل جانشین حضرت عمرؓ نے اس خصوص میں کیا عمل فرمایا۔ جب عربوں نے زرخیز علاقوں کو فتح کیا تو انہوں نے خلیفہ سے اس کا مطالبہ کیا کہ مفتوحہ علاقے جاگیروں میں تقسیم کر کے فاتحین کو عطا کئے جائیں۔ اس امر کے تصفیہ کے لئے حضرت عمرؓ نے مجلسِ شوریٰ طلب فرمائی۔ آپ کا نظریہ تھا کہ اگر کاشتکار کو مثل زرعی غلاموں کے مالکان اراضی کے تحت دے دیا جائے تو یہ غیر دانش مندانہ اور غیر اسلامی عمل ہوگا۔ حریص اور خود غرض لوگوں کی زبردست مخالفت پر غالب آنے کے بعد آپ نے انہیں

اس بات پر قائل کر دیا کہ مفتوحہ اراضی کو خانگی جائداد میں تقسیم کرنا بڑی غلطی و زیادتی ہوگی اور آپ کا آخری فیصلہ جس سے دوسروں نے بھی اتفاق کیا، یہ تھا کہ تمام مفتوحہ علاقہ قومی ملکیت قرار پائے۔ ایران، شام، عراق اور مصر کی جاگیریں جو گذشتہ دور میں ان علاقوں کے امراء کی ملکیت میں تھیں ضبط کر لی گئیں، لیکن زمینیں اصل کاشتکاروں کے قبضہ میں چھوڑ دی گئیں جو حکومت کی مقرر کردہ نہایت معمولی شرح لگان ادا کرتے تھے۔ آپ نے اس سے بھی بڑھ کر یہ کیا کہ مسلمانوں کو ان علاقوں میں اراضی خریدنے کی ممانعت فرما دی۔ مسلمان زمینداران نظائر کا حوالہ دیتے ہیں، جہاں آنحضرتؐ نے ان لوگوں کو اس امر کی اجازت عطا فرمائی تھی کہ وہ زمین کو اپنی ملکیت میں رکھکر کاشتکار سے بٹائی پر نقد یا جنس کی صورت میں معاہدہ کریں۔ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ آنحضرتؐ نے بٹائی کے طریقہ کو جائز رکھا مگر یہ بھی لوگوں سے ارشاد فرمایا کہ یہ بہتر ہوگا کہ کوئی شخص اسی حد تک زمین اپنے پاس رکھے جس حد تک کہ وہ خود کاشت کر سکتا ہے اور باقی کو بلا کسی معاوضہ کے دوسروں کو کاشت کرنے کے لئے حوالے کر دے۔ یہ چیز اسلامی تعلیمات کے عین موافق ہوگی کہ زمین مثل پانی اور ہوا کے سب کو مفت میسر آئے اور صرف پیدا آوری اور باہمی حق و انصاف کے قیود کی تابع رہے۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ غیر مزروعہ اراضی پر قبضہ کا کوئی جواز نہیں ہے۔ جب مسلم علاقے کاشتکار اور عوام کے نفع کی خاطر حق ملکیت زمین پر نظر ثانی کریں گے تو یہ معاشری عدل اور معاشی اصلاح کی طرف ایک زبردست قدم ہوگا۔ غائب باش مالکان اراضی، جو بڑی بڑی جائدادوں پر متصرف ہیں، رجعت پسند مولویوں سے اس امر کے ثبوت میں اعانت چاہ رہے ہیں کہ دوسری املاک کی طرح اراضی کے غیر محدود قبضہ کو از روئے اسلام جائز قرار دیں۔ اس قسم کے زمینداروں اور ایسے مولویوں کی یہ ناپاک ملی بھگت ایسے حالات پیدا کرنے کا موجب ہوگی جس کی انتہا ایک شدید انقلاب کی صورت اختیار کر لیگی۔ جنرل نجیب کے برسر اقتدار آنے کے بعد مصر نے اس مسئلہ کے حل کرنے میں بہت کچھ کامیابی حاصل کر لی۔ شاہ ایران نے تالیف قلوب کی خاطر متعدد لگان داروں کو اپنے صرفِ خاص کی زمینوں پر مالکانہ حق عطا کیا ہے۔ زمانہ کے آثار یہ بتلا رہے ہیں کہ شاہی کے بعد اب منفعت پیشہ غائب باش زمینداریت کا خاتمہ بھی قریب ہے۔ بڑے زمیندار اپنی املاک کے معاوضوں کا مطالبہ کر رہے ہیں، جو تفصیل سے جانچے جانے پر مشتبہ الاصل ثابت ہوتی ہیں۔ یہ زیادہ تر لوٹی کھسوٹی ہوئی جائدادیں ہیں اور کسی بڑے زمیندار نے عرق ریزی یا راست معاملگی سے انہیں حاصل نہیں کیا ہے۔

پاکستان میں کسانوں کی حالت کو بہتر بنانے کے لئے چند تدابیر اختیار کی گئی ہیں، لیکن پاکستان کے زعمائے ملت، اہلِ سیاست اور اصحابِ حکومت کا ایک کثیر حصہ چونکہ بڑے زمینداروں پر مشتمل ہے، اس لئے بادلِ ناخواستہ اور ہچکچاتے ہوئے آگے بڑھ رہے ہیں۔ بعض اہلِ ہمت جو پاکستان کے معمار ہیں

اور جن کے ہاتھوں میں عنانِ اقتدار رہے، اس مملکت میں عدل معاشری کے معیار کو بلند کرنے کے مخلصانہ آرزومند ہیں اور اپنے اثرات کے ذریعہ خلوصِ دل سے اس کے لئے کوشاں ہیں، لیکن انہیں ایک قدیم مستحکم نظام کے جمود کو توڑنا اور ذی اثر مستقل مفادات رکھنے والوں کی مقاومت پر غالب آنا ہے۔ عوام کی فلاح و بہبود سے کافی حد تک نظریاتی اور تصوراتی دلچسپی لی جاتی ہے۔ ایک عام حرکت رونما ہو چکی ہے، مگر طریق کار کی سُست رفتاری نے غریب طبقوں کو مضطرب و بے چین بنا رکھا ہے۔

اسلامی اصول قانون میں کسی اور حریت پسند مگر عملی رجحان رکھنے والی سوسائٹی کے قانون کی طرح حقوق بلاقید و غیر مشروط نہیں ہیں، حقوق، فرائض اور فرائض حقوق سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر کسی فرد کا حق اپنے استعمال سے عام فلاح و بہبود کے قانون کے خلاف جائے تو فرد کا مفاد عام مفاد کی خاطر قربان کر دینا چاہیئے۔ غالب زمینداری والے کاشت کاری کے طریقے اور حق ملکیت زمین کے اصول خود اپنے طور پر درست ہونے کے لئے چھوڑے نہیں جا سکتے۔ اصول عدم مداخلت تجارت اور صنعت و حرفت میں منظم و منضبط اجتماعی تنظیم کے لئے بتدریج جگہ خالی کر رہا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ زراعت کو جو کثیر التعداد آبادی کا اصل ذریعہ معاش ہے قدیم روایات اور طریقوں پر چھوڑ دیا جائے۔ اسلام نے ملکیت زمین کے کسی مخصوص نظام کی اشاعت نہیں کی۔ مختلف مقامات اور جداگانہ حالات کے تحت طرح طرح کے نظامات عمل میں لائے اور روا رکھے گئے۔ اگر ایسا نہ ہو تو مختلف زرعی نظامات کو عام فلاح و بہبود اور عدل معاشری کے مطابق نئی تشکیل دینا ضروری ہے۔

دنیا میں مشکل سے کوئی ملک ایسا ہوگا جو اشتمالیت کے تصادم و تصارف سے راست یا بالواسطہ متاثر نہ ہؤا ہو۔ ایشیائی ممالک میں عام باشندگانِ ملک اشتمالیت کے فلسفہ اور مسلک کی بابت نہ کچھ جانتے ہیں اور نہ انہیں اس کی کوئی فکر ہے۔ اگر وہ روس کی کلیت پسندی کا پورا نقشہ اپنے ذہن میں قائم کریں تو یقیناً اس کے بہت سے تصورات اور طریقوں سے کانپ اُٹھیں گے۔ عام طور پر مسلمان عوام اور روشن خیال طبقہ سوا چند منتشر لا ادریوں اور دہریوں کے سب اسلام پر کامل ایمان رکھنے والے ہیں۔ ان میں سے بعض روایات پرست، اصول پرست اور قدامت پرست ہیں، جن کے نزدیک دائمی سانچے اور نمونے کسی بعید ماضی میں بن چکے ہیں اور بعض آزاد خیال خدا پرست ہیں، جو اسلام میں ایک خاطر خواہ تصوّر زندگی پاتے ہیں اور اس کی جدید تفسیر و تعبیر کے آرزومند ہیں جس کو وہ روح اسلام کے منافی نہیں سمجھتے۔ ان میں سے کوئی ملحد اور مادہ پرست نہیں ہے۔ اور ان کے لئے مارکسیت کوئی نظریاتی یا جذباتی دلکشی نہیں رکھتی۔ لیکن جب وہ دیکھتے ہیں کہ روس نے، جو غالب حیثیت سے ایک جاگیرداری اور زرعی ملک تھا، تھوڑے عرصہ میں منصوبہ بند اجتماعی تنظیم کے ذریعہ ترقی حاصل کی، پیداوار میں اضافہ ہؤا اور وہاں کسان اچھا خاصہ معاوضہ پا رہا ہے، تو وہ اس کی طرف جھک پڑتے ہیں۔ روس نے اجتماعی کاشتکاری، نظامِ زمینداری کی مسدودی

اور چھوٹی چھوٹی پٹہ داریوں کی خرابیوں کے خاتمے سے اپنی زراعت کو ترقی دی ہے۔ ایک عام آدمی یہ تقین کرنے پر مجبور ہے کہ یہ طریق اس قدیم نظام سے کہیں بہتر ہے جو چند تباہ کار لوگوں کے سوا کسی کو فائدہ نہیں پہنچاتا۔ شہروں میں مزدور ہر وقت یہ سنتے رہتے ہیں کہ روس میں بے روزگاری نہیں ہے، تعلیم اور طبی امداد مفت اور عام ہے، اور غذا اور لباس و مکان کا معیار اگرچہ انگلستان یا امریکہ کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے، مگر ایشیا میں ایک عام آدمی کے لئے تشفی بخش اور قابلِ اطمینان ہے، تو وہ کمیونزم کی طرف نظریں دوڑاتا ہے اور اس کو تمام دکھوں کا مداوا سمجھنے لگتا ہے۔ کمیونزم جو غریب ملکوں کو اپنا شیدائی بناتا ہے، وہ ایسا کمیونزم ہے جس کی دلربائی محض افلاس وفاقہ کی پیدا کردہ ہے۔ اشتمالی چین نے روزانہ ایک پیالہ اناج ہر باشندۂ ملک کے لئے محفوظ کر رکھا ہے۔ فاشیت نے بھی بالکل اسی طرح پر اطالویوں کی ایک کثیر تعداد کو مسحور کر دیا تھا۔ وہ یہ کہتے تھے کہ مسولینی سے قبل وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ انہیں روٹی کہاں سے ملے گی اور یہ کہ آیا انہیں روٹی ملے گی بھی یا نہیں۔ لیکن فاشیت کے بعد وہ اس خصوص میں خود کو بے خطر محسوس کرنے لگے۔ امریکہ اپنی غیر معمولی صنعتی ترقی، زبردست قدرتی ذرائع، اور ہند و چین کے مقابلے میں محدود آبادی کے سبب اپنے مزدوروں کو رئیسانہ اور شاندار اُجرتیں ادا کر سکتا ہے۔ یہاں ایک نجار یا معمار کی ایک گھنٹے کی اُجرت بہت سے دیگر ملکوں کی دو یا تین دن کی مزدوری سے زائد ہوتی ہے۔ بڑے سرمایہ داروں کی مٹھی بھر جماعت کے پاس بے حد و شمار دولت بنکوں میں جمع ہو سکتی ہے، مگر یہ چیز ایک عام آدمی کے معیارِ زندگی کو علی الرغم متاثر کرتی معلوم نہیں ہوتی، جس کے پاس خود اپنا برقی چولہا، ریفری جیریٹر اور ٹیلی ویژن سٹ ہوتا ہے اور بالعموم ایک مستعملہ موٹر بھی سواری کے لئے رہتی ہے۔ برطانوی مزدور بھی جو بیک وقت انفرادی اور اشتراکی دونوں ہوتا ہے روس کی مثال میں کوئی کشش محسوس نہیں کرتا۔ وہ اپنی انفرادی آزادی کا حد سے زیادہ دلدادہ ہوتا ہے۔ مگر مسلمان علاقے تہی دست و تہی مایہ ہیں۔ ان کی زرعی پیداوار ناکافی و ادنیٰ اور صنعتی پیداوار ناقابلِ لحاظ ہے۔ ان ملکوں میں صنعتی مزدوروں کا طبقہ نہیں ہے جن سے مارکس بغاوت اور انقلاب کی اُمیدیں باندھے ہوئے تھا۔ لیکن یہاں کثیر تعداد میں کسان ہیں۔ ان لوگوں میں زرعی ترقی اور مزارعین کے لئے ابتدائی حق اور انصاف کی ضرورت ہے۔ اگر پُر امن طریقوں سے ان کو حقوق مل جائیں تو یہ اس کو زیادہ پسند کرینگے۔ اگر صلح و آشتی کے ذرائع مفید و کارآمد نہ ہوں اور برسرِ اقتدار منفعت پیشہ زمینداروں نے قوانین کے نفاذ میں ایثار و حق پسندی سے کام نہ لیا تو فاقہ زدگی کی بے پناہ قوت ان مفلوک الحالوں کو بے جگری اور تشدد پر آمادہ کر دیگی۔ انہیں اس امر کا ایقان ہے کہ اگر اسلام کو صحیح طریقہ پر سمجھا جائے اور عمل کیا جائے تو وہ ان کی تا طرخواہ دستگیری کر سکتا ہے اور اسی خیال کے تحت وہ معاشری عدل کے لئے اپنی داد خواہی میں اسلام ہی سے داد خواہ ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اسلام کی قدامت پرست اور رجعت پسند تفسیر ان کی راہ میں مزاحم ہوگی تو وہ مذہب ہی سے

بدظن ہوکر اسے خیرباد کہہ دینگے۔

روسی تجربہ یا چینی تجربہ نے اگر مفلوک الحال کسانوں کو بہتر مواقع عطا کئے ہیں تو انہیں حاصل کرنے کے لئے اسلام مسلمانوں کی راہ میں حائل نہیں ہوتا۔ اگر مسلمان سائینسی اور صنعتی طریقے ان لوگوں سے سیکھتے ہیں جنہوں نے صبر آزما تحقیقات اور آزمائش وخطا کے طریقہ سے انہیں ترقی دی ہے، اور تدریجاً ایک عام آدمی کی حالت کو سدھارا ہے تو ان کی زرعی تنظیم بھی منفعت پیشگی کے بجائے امداد باہمی کے اصول پر کیوں نہ ہو؟

اسلام ایک جمہوریت پسند مذہب ہے، لیکن روحانی کمال کی طرح جمہوریت بھی ایک مثالی چیز ہے۔ یہ جو شکل اختیار کرتی ہے وہ عہد بہ عہد بدلتی رہتی ہے اور حالات، طبائع اور قوموں کے تدریجی پس منظر کے مطابق جو اس کی تشکیل قوانین و ادارات میں کرتے ہیں، اس میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ ابتدا میں اسلام نے اس سمت میں بڑی اولوالعزمانہ پیش قدمی کی اور وہ سب کچھ کر دکھایا جس کی اس وقت کے حالات نے اجازت دی۔ اس نے بہت سے ایسے نظامات کو برداشت کیا جو نظریاتی لحاظ سے اس کی روح کے منافی تھے، لیکن جو کسی فرمان کے ذریعہ مٹائے نہیں جا سکتے تھے۔ مثال کے طور پر کوئی قدیم اخلاقی اصول یا مسلک بالکلیہ غلامی کا استیصال نہ کر سکا، کیونکہ معیشت کی تمامتر عمارت اسی بنیاد پر استوار تھی۔ اسلام نے غلاموں کی حالت بہتر بنائی اور حسن سلوک کے لئے قوانین کا نفاذ کیا۔ غلاموں کو آزاد کرانے کی تلقین ایک زبردست مستحسن فعل کی طرح کی گئی اور حکومت کی طرف سے اس کام پر روپیہ خرچ کیا جانا ضروری قرار دیا۔ چنانچہ یہ کہنا بالکل نازیبا ہوگا کہ اسلام جمہوریت پسند نہیں تھا، کیونکہ اس نے غلامی کو روا رکھا اور ایک جنبش قلم اس کا انسداد نہیں کیا۔ اسلام کے معنی چند تصوری رجحانات کے ہیں جن کے مطابق انسانیت دائماً ترقی کرتی رہتی ہے۔ اسلام کے زبردست فلسفی شاعر اقبال کے الفاظ میں یہ تکمیل سے زیادہ تمنا کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نے خود کو نظامات و آئین میں متشکل کیا، مگر یہ اس کی عارضی صورتیں ہیں۔ جب ترقی کناں زندگی اجازت دیتی ہے تو یہ جدید نظامات و ادارات میں صورت پذیر ہو سکتا ہے۔ اسلام کے ظہور کے وقت حق ملکیت زمین کے جو نظامات رائج تھے ان کی اصلاح عدل معاشری کے مفاد کی خاطر کی گئی۔ ان میں سے گو بعض کو روا رکھا گیا مگر ان کو بطور معیار کے تصوّر نہیں کیا گیا۔ آبادی میں روزافزوں اضافہ اور اراضیات پر کثیر ہجوم کے سبب بنیادی تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ یہ کام جزوی اصلاح سے نہیں ہو سکتا بلکہ پورے سانچوں کو سختی کے ساتھ بدلنا پڑے گا۔ مثال کے طور پر مشینی آلات کے ذریعہ زراعت اس صدی سے قبل کسی کے حاشیہ خیال میں بھی نہ تھی اور قطع نظر دیگر وجوہات کے یہ ترقی بجائے خود مشترکہ طور پر زراعت بر پیمانۂ کبیر کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔

جب یہ بات پوری طرح ذہن نشین ہو جائے کہ مسلمانوں کو اپنی موجودہ پس ماندگی میں ترقی یافتہ مغربی ممالک سے بہت کچھ سیکھنا ہے، تو ساتھ ہی واضح طور پر یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ انہیں اپنے نظریات میں کسی ہدایت اور رہبری

کی حاجت نہیں ہے۔ انہیں خدا کی بابت اپنے تصوّر یا خدا اور انسان کے تعلق، یا انسان اور کائنات کی باہمی نسبت کو ترقی دینے کے لئے مغرب کی طرف رُخ کرنا نہیں ہے۔ ایسے ہی انہیں اخلاقیات کے کوئی جدید اصول سیکھنے کی اور نہ مغرب سے جمہوریت کے اساسی اصول حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ مسلمانوں کو یہ اصول سیکھنے کی نہیں بلکہ ما بقی انسانیت کو سکھانے کی ضرورت ہے، بشرطیکہ پہلے وہ خود اسلام کی اصلی روح اور اس کے اساسی میلات سے ان کو پھر حاصل کریں۔ ان اصولوں کو اصلی جامہ پہنانے میں شاید دوسروں نے ان سے زیادہ بہتر کام انجام دیا ہے۔ اس لئے انہیں مغربی نظامات کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ مگر ان میں سے کوئی بھی وہ نہ من حیث الکل اختیار کریں اور نہ ان کی کورانہ تقلید کریں۔ انہیں اپنے قومی ذوق اور منشائے اسلام کے مطابق ان میں تصرّف کرنا پڑے گا۔ مغرب میں مختلف نوعیتوں کی جمہوریتیں ہیں۔ برطانوی، فرانسیسی، اسکینڈی نیوی اور سوئیستانی جمہوریتیں سب کی سب اپنے امتیازی اوصاف رکھتی ہیں۔ اگر مسلمان ان میں سے کسی ایک نمونہ کی محض تقلید کر کے ترقی کرنا چاہیں، تو وہ اس کو کامیابی تک نہ پہنچا سکیں گے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ تمام مسلم ممالک جغرافیائی، نسلی اور معاشی اختلافات کے سبب کسی ایک نمونہ کو اختیار نہیں کر سکتے۔ مثلاً خانہ بدوش اقوام کسی مہذب مملکت کے سکونت پذیر باشندوں کی طرح ایک ہی قسم کی جمہوریت اختیار نہیں کر سکتے۔ عالمِ اسلامی ایک نہایت وسیع دنیا ہے۔ اسلام کے عام تصوّرات ایک ہی ہیں، لیکن ان کی عملی صورت قوم بہ قوم اور ملک بہ ملک بدلتی رہتی ہے۔

اسلام ایک فطری مذہب ہے۔ قرآن اس کی اسی طرح تعریف کرتا ہے۔ مگر فطرت میکانی طور پر یکساں و یکرنگ نہیں۔ یہ ریاضیاتی طریق پر قابلِ غور مظاہر میں محدود نہیں۔ علاوہ طبیعی فطرت کے فطرت انسانی اور فطرتِ الٰہی بھی اپنا وجود رکھتی ہے یہ کائنات روحانی ہے جو مادیات سے متمائز و مختلف ہے۔ مگر کل کائنات ایک مستقل اور ایسے ہی ایک متبدل پہلو رکھتی ہے۔ نوامیسِ فطرت نت نئے مظاہر سے، جو ان قوانین کے مطابق رونما ہوتے ہیں، زیادہ ثابت و راسخ ہوتے ہیں۔ خدا ہمیشہ یکساں و یکرنگ ہے، تاہم اس کا تخلیقی عمل کبھی ایک ہی طرز پر ہمرنگی کے ساتھ کسی فعل کا اعادہ نہیں کرتا۔ جب کوئی وجود اپنے مرتبہ میں ترقی کرتا ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ مطابقت پذیر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تاریخ انسانیت میں منطقی حرکت موجود ہے، جو نہ مادہ پرستانہ ہے اور نہ عقل پرستانہ۔ زندگی تنوع پیدا کرتی ہے۔ اختلاف و اتحاد پہلو بہ پہلو ترقی کرتے ہیں، جس سے زندگی تدریجاً سنورتی ہے۔ انسانی ارادت کو چاہیئے کہ وہ تمام موجودات کی اس بنیادی سرشت کو پیشِ نظر رکھیں اور ثبات و تغیر اور نظم و بے نظمی کے درمیان ہمیشہ ایک جدید توازن قائم رکھیں۔ جبر و اختیار دونوں مساوی طور پر حقیقی ہیں۔ مادہ کاملاً مجبور نہیں اور نہ روح کلیتاً مختار ہے۔

جیسے جیسے زندگی ترقی کرتی ہے، جدید تصوّرات پیدا ہوتے ہیں جو نئے تجربات کی توضیح کرتے ہیں۔ قوانین و آئین کو بدلے ہوئے ماحول کے ساتھ جدید مطابقتوں کے وقت پیہم کوشش سے تشکیل دینا پڑتا ہے۔ اسلامی مفکر ہر قسم کی

زندگی کو سنوارنے والے تصورات سے بخوبی مالامال ہے۔ تمام تقلید پرستیاں جنہوں نے معنی سے زیادہ لفظ کی پرستش شروع کر دی اور ہر حالت اور ہر زمانہ میں زندگی کے طور طریقوں کے انضباط کے لئے تفصیلی قوانین وضع کئے وہ ایک ایسے مذہبی شعور کے متحجرات بن گئے جو کبھی زندگی کی برکتوں سے مالامال تھا۔ ایک فرانسیسی آزاد خیال روحانی نے اذعانی اصول کی بابت بالکل سچ کہا ہے کہ "اذعانی اصول مردوں کا ایک ایسا زندہ مذہب ہے جو زندوں کے لئے ایک مردہ و بے جان مذہب بن چکا ہے۔"

کوئی مذہب زندہ رہنے سے اس وقت باز رہتا ہے جب اس کے تصورات و عادات اور رسوم و رواج ایسے بے لوچ ہو جاتے ہیں کہ تمام جدید تجربات و اختیارات سے خطرناک بدعات کی طرح اجتناب کیا جانے لگتا ہے۔ ہندومت غیر متبدل ذات پات کی بندشوں کے سبب اپنی زندگی کھو بیٹھا۔ اس میں پیدائش سے موت تک زندگی کے ہر عمل کی کسی قدیم ضابطہ سے توثیق کرنی پڑتی تھی۔ یہودیوں نے اپنی روحانی زندگی اس وقت کھو دی جب یہودیت ظاہر پرستی اور فریسیت ( ) میں مبتلا ہو کر گمراہ ہو گئی۔ غیر استدلالی عیسائیت کا دور دور قرونِ مظلمہ کے ساتھ ہم زمان رہا۔ اگر کوئی راسخ الاعتقادی مخلصانہ ہو تو وہ خدا کی رضا جوئی میں احترام اور طلب صادق سے وابستہ ہوتی ہے۔ مگر خاص موقعوں کے قوانین و احکام کو تمام زمانوں کے لئے ضابطہ کی صورت میں تبدیل کرنے سے وحی کی اصل حیثیت قائم نہیں رہتی، جس میں کہ اس کا نزول ہوا تھا۔ جیسا کہ ولیم ٹمپل نے اپنی تقاریر میں کہا تھا کہ "ایک ہی حکم سزا کے وہ سب مستوجب ہیں جو فریسی اصول کی پیروی میں غیر متبدل قاعدوں کے ذریعے زندگی کا انضباط چاہتے ہیں۔ وحی کا نزول ایک زندہ تجربہ کی صورت میں ہوا ہے اور وہ یہ کہ جو کچھ اس میں دائمی شہادت ہے ان کا بیان عقائد کی شکل میں نہیں کیا جا سکتا۔" اسلام کے ظہور کے وقت یہودی فریسیوں کے زیر اثر تھے، اور عیسائی ظلمت پسند اور گمراہ کلیسائی اقتدار کے محکوم تھے۔ اسلام انسانی روح کو آزادی دلانے کی ایک تحریک تھی اور یہ اپنی حیرت انگیز کامیابی کے لئے اپنے آزادانہ نقطۂ خیال کا رہینِ منت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن اور سنت نے مسلمانوں کو معدودے چند قوانین عطا کئے۔ آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ:

دعونی ما ترکتکم انما ھلک من قبلکم کثرۃ سوالھم واختلافھم علی انبیائھم فاذا نھیتکم عن شئ فاجتنبوہ واذا امرتکم بامر فاتو منہ ما استطعتم (متفق علیہ)	مجھ کو چھوڑ دو جب میں تم کو چھوڑ دوں، بے شک اگلی اُمتوں کو کثرت سوال نے اور انبیاء کی مخالفت نے ہلاک کیا۔ جب تم کو کسی بات سے منع کروں تو اس سے باز رہو اور جس بات کا حکم دوں اس کو کرو، جتنی تم میں استطاعت ہو۔"

اسلام کسی مذہبی پیشوائیت کے قیام یا کسی مذہبی طبقہ کی تشکیل سے اندیشہ مند تھا، اس خوف سے کہ یہ لوگ خدا اور بندہ کے درمیان وسیلہ کے طور پر کام کرنے لگیں گے اور انسانی روح کی آزادی کو دبا دینگے۔ مسلم قوم

میں عیسائی نوعیت کی مذہبی پیشوائیت کے فروغ پانے کا امکان نہیں اور نہ ہندوؤں کی طرح کوئی پروہتی فرقہ وجود میں آسکتا ہے، لیکن مولویوں نے بتدریج فریسیت یا ظاہر پرستی کو ترقی دی اور یہ غیر سرکاری دینی حکومت کا ایک طبقہ بن بیٹھے۔ اگرچہ کہ ان کی کوئی درجہ وار ترتیب نہ تھی، مگر تمام ضروری اور جدید ترقیوں کے خلاف مقاومت کی کافی قوت رکھتے تھے۔ آنحضرتؐ نے یہ پیشین گوئی فرمائی تھی کہ ایک زمانہ آئے گا جب مسلمانوں میں بھی غیر استدلالی اندازِ فکر ترقی پا جائے گا، جیسا کہ ظہورِ اسلام کے وقت یہودیوں اور عیسائیوں میں موجود تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمان بھی نجات کی اجارہ داری کے دعویدار بن جائیں گے اور اپنی اخلاقی اور روحانی حیثیت کا لحاظ کئے بغیر خود کو "چہیتی قوم" سمجھنے لگیں گے۔ یہ فریسی نقطۂ خیال کی مدح وثنا کریں گے۔ زیادہ زور ظاہری پابندیوں پر دیں گے۔ اور لفظ وصورت کو روح ومعنی پر ترجیح دیتے ہوئے پوست کی حفاظت میں مغز کو برباد کر دینگے۔ تمام روشن خیال مسلمان یہ محسوس کرتے ہیں کہ واقعتاً یہ چیز رونما ہو چکی ہے اور مسلمان اس وقت اپنے خاص رنگ کی فریسیت کے زیر سایہ، جسے ملائیت کہا جاتا ہے زندگی گذار رہے ہیں۔ اس نے اسلام کی ترقی پذیر روح کا گلا گھونٹ دیا ہے۔ اس وقت 'ملا' ابدی صداقتوں کا حامل اور نگہبان ہونے کا دعویدار ہے۔ وہ ہر اہم مسئلہ کا کسی قدیم ماخذ کی بنا پر ایک تیار حل رکھتا ہے۔ کوئی نیا مفکر ومصلح معتبر نہیں ہوتا۔ کیونکہ آزاد خیالی تمام تقلید پرستوں کے نزدیک مردود قرار دی گئی ہے۔ سیاسی اقتدار اعلیٰ کے معاملہ میں یہ بادشاہت کو جمہوریت پر ترجیح دیتے ہیں اور ایک فاسق وفاجر اور لایعقل بادشاہ کو ظل اللہ کا خطاب دیتے ہیں، جو حقوق ربانی کی بنا پر حکمرانی کرتا ہے۔ یہ حقِ ملکیت زمین کی اصلاح یا امداد باہمی کے اصول پر زرعی ترقی کی طرف ایک قدم بھی بڑھنا نہیں چاہتے۔ یہ بڑی زمینداریوں کی تائید میں نیک نیت اور پُرجوش حامیوں کی طرح کمربستہ رہتے ہیں۔ یہ غلاموں کو آزادی دلانے اور اس غیر انسانی ادارہ کو برخاست کرنے کی راہ میں حائل ہوتے ہیں۔ اسلامی تعلیم عورت ومرد کے حقوق میں مساوات قائم کرنے کے لئے ہے، مگر مولوی اس امر کی تبلیغ کرتے ہیں کہ عورت پر مرد کی حکومت قائم ہو۔ نکاح وطلاق کی بابت اسلام کے معقول قوانین مرد کے مفاد کی خاطر مسخ کر دئے گئے ہیں۔ اور یہ نہایت جسارت کے ساتھ اس امر کا ادعاء کرتے ہیں کہ تمام ترقی پذیر، آزاد اور مطابقت پذیر قانون سازی کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ ایک ہزار سال قبل کے فقہاء، خدا اور اس کے رسولؐ سے زیادہ قابلِ اعتبار اور مستند بن گئے ہیں۔ اس رجعت پسند تقلید پرستی کے اثر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام جامد اور ترقیوں کا مخالف ہو گیا ہے۔

اسلام صرف اسی صورت میں دوبارہ ترقی کر سکتا ہے کہ وہ اپنی دیرینہ وسعتِ نظر کو پھر سے حاصل کرے اور اپنے ابدی اقدار کو دوبارہ پیش کرے۔ مسلمانوں کو فرد کی آزادی اور احترام کا لحاظ کرتے ہوئے خدا پرستانہ جمہوریت کو فروغ دینا ہوگا۔ اصل اسلام ایک انسان کا دوسرے انسان کے ہاتھوں مذہبی، معاشری، سیاسی اور معاشی

استحصال ختم کرنے کی ایک کامیاب کوشش تھا مسلمان اس وقت تک ترقی کرتے رہے جب تک علم و صداقت کی جستجو ان کے نزدیک ایک مذہبی فرض کی شکل میں رہی۔ ذات پات کے نظامات اور طبقات کو ختم کر کے انہوں نے ایک انسانی برادری کی تخلیق کی۔ آزادی ضمیر اور شہری حقوق میں مساوات ان کے ایمان کے بنیادی اصول تھے۔ ان تمام تہذیبی اثرات کو قبول کرنے کے لئے اُمتِ مسلمہ ہمیشہ تیار رہتی جو اسلام کے اساسی اصول کے منافی نہ تھے۔ اسلام کے بڑے بڑے فقہاء آزاد خیال اور وسیع النظر تھے۔ اسلامی تہذیب یونان کی ثقافتی خدمات سے بہت کچھ مستفید ہوئی۔ آنحضرت صلعم نے انہیں یہ تعلیم دی تھی کہ مہد سے لحد تک علم کی جستجو میں لگے رہیں خواہ اس کی تلاش میں انہیں چین کے دور افتادہ ملک تک سیاحت کرنا پڑے۔ مسلمان اب بھی ایسی ہی روش اختیار کر کے ترقی کر سکتے ہیں۔ وہ مغرب کی علمی و فنی ترقیوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ وہ مغرب کی اشتراکی تحریکات کے مطالعہ سے بہت کچھ استفادہ کر سکتے ہیں۔ اگر اسلام کی اصلی روح کے ساتھ وہ وفادار ہیں تو کامیابی کے ساتھ اشتمالیت کی مبارزت طلبی کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اشتمالیت میں ہر چیز ناحق اور ناروا نہیں ہے۔ یہ سرمایہ دارانہ منفعت پیشگی اور ظلمت پسند کلیسائی اقتدار کے خلاف ایک طرح کی بغاوت تھی۔ یہ قرآن تھا جس نے مارکس سے ایک زمانہ دراز قبل معاشی عدل و انصاف کی تلقین اس طرح کی تھی کہ:

کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم ط (الحشر۔۷) (اپنی معاشی زندگی کی تنظیم اس طرح کرو کہ) دولت چند مالداروں کے درمیان گھومتی نہ رہے۔

جائز حدود کے اندر قانون سازی کی اجازت عطا کر کے اس نے استحصال کی جملہ راہیں مسدود کر دیں۔ زائد از ضرورت دولت قوم کے نادار افراد کی طرف لوٹائی گئی۔ پیغمبر اسلام نے مسلم مملکت کی بناء خیر و فلاح عامہ کے اصول پر ڈالی ہے۔ مسلمان اشتمالی معاشی منصوبہ بندی سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ روسی اشتمالیت نے اپنے ذاتی اغراض کے حصول کے تحت فرد کے جائز حقوق پر بھی کاملاً قبضہ کر لیا ہے اور یہ چیز بڑی حد تک غیر اسلامی ہے۔ نیز مسلمان مارکسی و لینی نظریات کی ملحدانہ یا مادہ پرستانہ اساس کبھی قبول نہیں کر سکتے۔ روس نے ایک عام آدمی کی فلاح و بہبود کے لئے اور قدرتی ذرائع سے مکمیاتی طریق پر فائدہ اُٹھانے کے بہت سے کام کئے ہیں۔ اور یہ قابلِ تعریف ہے۔ روس کی بابت یہ بالکل سچ کہا گیا ہے کہ جتنی اچھی باتیں اس کے متعلق کہی گئی ہیں وہ بھی درست ہیں، اور جتنی بُری باتیں اس سے منسوب کی گئی ہیں وہ بھی بالکل صحیح ہیں۔ یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ روس کا اثر و نفوذ ایسے ممالک پر بھی ہے جو اشتمالیت کے مخالف ہیں۔ مسلم علاقے بھی اس اثر و نفوذ سے نہیں بچ سکتے۔ اسلام اور جن باتوں کی اس نے حمایت کی ہے ان پر، موثر غور و فکر کے ذریعہ مسلمان کامیابی کے ساتھ اشتمالیت کی مبارزت طلبی کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اشتمالیت ایک قوتِ عمل رکھنے والی تحریک ہے جس میں تمام نادار اور

غیرحق یافتہ طبقات کے لئے بڑی دلکشی ہے۔ ایک رسمی اور غیر متبدل اسلام اس للکار کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ اگر مسلمان حکومتیں کمزور دبے اصل رعایات وحقوق برخاست کرنے کے لئے کچھ نہ کریں گی اور ایک عامی کی مادی اصلاح و ترقی سے بے اعتنائی برتیں گی تو اشتمالیت کی جاذبیت کو کسی طرح کم نہ کیا جاسکے گا۔ اشتراکیت کا بلند تر نمونہ ہی اس مبارزت طلبی کا مقابلہ کرسکتا ہے۔ انسان محض روٹی سے زندہ نہیں رہتا، لیکن ایسے ہی یہ بھی سچ ہے کہ وہ بغیر روٹی کے بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ بحالتِ موجودہ ایک غریب آدمی آخرت کے اجر وثواب کے وعدوں پر مطمئن رہنے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔ مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس زندگی کی فلاح و بہبود اور نیز آخرت کے لئے دعا مانگا کریں۔ اسلام نے معاشری، سیاسی اور معاشی اصلاح کی کوشش کو صحت بخش اخلاقی وروحانی زندگی کے لئے بطور شرط اوّلیں کے قرار دیا ہے۔ اسلام نے اس امر کو فراموش نہیں کیا کہ انسانی زندگی مادی اساس بھی رکھتی ہے، اس لئے جسمانی ضرورتوں سے بے اعتنائی خود روحانی زندگی کو خطرہ میں ڈالے بغیر نہیں کی جاسکتی۔ اسلام کے نزدیک زندگی کا تصوّر مثل ایک غیر تقسیم پذیر وجود کے ہے۔ اُخروی روحانیت اور ایسے ہی دنیوی مادیت دونوں انتزاعات اور تجریدات ہیں جنہیں اگر قائم بالذات وجود تسلیم کیا جائے تو وہ زندگی کو انقراض وزوال کی طرف لے جائے گی۔ زندگی اس عالم میں اس طرح بسر کی جائے کہ ہستی کے روحانی پسِ منظر کی لامتناہیت سے ہر عمل کی تقدیس وتطہیر ہوتی رہے اور زندگی مثل ایک سالم کل اور بحیثیت ایک عظیم تنوع رکھنے والی روحانی وحدت کے فروغ پائے۔ مذہبی تصورات وادارات جب نئے ماحول کے حقائق سے بے تعلقی برتتے ہیں تو زندگی کو سنوارنے والی قوتوں سے تہی دامن ہو جاتے ہیں، اسی طرح انسان کی مادی زندگی روحانی اساس سے بے تعلق ہو کر اپنی آپ تردید کرتی اور جامد ہو جاتی ہے جس کا سبب ذات واجب الوجود سے انقطاع ومہجوری ہے۔

مسلمانوں کی زندگی کی اصلاح وتعمیر اپنی تمام شکلوں میں مذہب کے اس وسیع نقطۂ خیالی پر کرنی چاہیئے جس کو اسلام نے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ مذہب ومملکت اور دنیادار اور دیندار کی تقسیمیں مغرب کی سیاسی اور مذہبی تاریخ کے تقاضوں سے بطور نتیجہ کے پیدا ہوئی ہیں۔ کوئی مسلمان جو اسلام کے منشاء سے آگہی رکھتا ہو وہ نسل انسانی کی مختلف خانوں میں تقسیم کو تسلیم نہیں کرسکتا۔ ہر ایک فرد کے لئے مذہب کو بطور معیار عمل کے ہونا چاہیئے، تاکہ وہ اپنی روحانی، اخلاقی، ذہنی اور جسمانی صلاحیتوں کو تاحدِ امکان درجۂ کمال تک پہنچا سکے۔ اس کا فرض منصبی ہے کہ خالق و مخلوق اور انسان اور ابنائے جنس کے باہمی ربط وتعلق کو ہم آہنگ و برقرار رکھے۔ اس کے علاوہ دنیا کے متعلق ایک صحیح اندازِ فکر عطا کرے۔ انسان رجعت پسند مذہبی اقتدار سے تنگ آگیا اور جب روحانی اجارہ داروں کا ایک طبقہ انسان کی شخصی خصوصیتوں کی آزادانہ نشوونما میں حارج ہوا، تو عوام ایک دوسری انتہا لادینی کی طرف جھک پڑے، جو مادہ پرستانہ عقلیت کے ساتھ ہمرنگ ہو گئی تھی۔ جب مذہب نے زندگی کی راہ روکنی شروع کی تو سیاسیات کو

ایسے تنگ نظر مذہب سے کنارہ کش ہو جانا پڑا۔ ذہنی آزادی کو بھی مذہبی معتقدات اور فقہیات سے علیحدہ ہو کر حاصل کرنا تھا۔ تاریخ کی منطقی حرکت میں یہ تضاد پیدا ہونا ہی تھا جو کہ بجائے خود قائم نہیں رہتا بلکہ ایک نئے نظریہ کی طرف گریز کرتا ہے۔ اگر انسان ان رشتوں کو قطع کردے جن کے جوڑنے کا خدا نے حکم دیا ہے، تو منقطوعہ اجزاء پژمردہ ہونے لگتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جوابی دعویٰ بھی باوجود اپنے یک رخے پن کے چند کارآمد اقدار کو فروغ دیتا ہے۔ زندگی کو ہر قدم پر کچھ نہ کچھ تردید کرنی پڑتی ہے، تاکہ ایک بیش قدر و لطیف تر تصدیق کی طرف پیش قدمی کر سکے مغرب کی حکمیاتی اور معاشی مادہ پرستی نے زندگی کی چند ایسی شکلوں کو فروغ دیا ہے جن کی نشو و نما مذہبی تقلید پرستیوں اور مولویوں کے مستقل مفادات کے حدود میں رہ کر نہیں ہو سکتی۔ جب مسلمانوں کی ترقی موقوف ہو گئی تو ان کی قوتِ عمل مغربی اقوام میں منتقل ہو گئی۔ مغرب کی عملی سرگرمیوں کی تین صدیوں کے دوران میں تمام عالمِ اسلامی بے حس و حرکت اور غفلت کی نیند سوتا رہا۔ بیسویں صدی ایک عام بیداری کی صدی تھی۔ دو عالمگیر جنگوں نے، جو مادہ پرستانہ ترقی کا ناگزیر نتیجہ تھیں، تمام اجتماعی اور نظریاتی ڈھانچوں کو ہلا دیا۔ ہر جگہ انسان اپنے مسلمہ اقدار کو دوبارہ جانچنے پر مجبور ہوا۔ ایسے علاقوں میں بھی جہاں اس انقلابی اکھاڑ پچھاڑ کا راست اثر نہیں پڑا تھا، بالواسطہ ذہنی انقلاب رونما ہوا اور جدید تصوّرات، جملہ ادارات کی از سرِ نو تشکیل کرنے لگے۔ ہر جگہ ایک ہل چل مچی ہوئی ہے۔ قدیم خیالات اور مستحکم مستقل مفادات ایک طرح کی پسپائی جنگ لڑ رہے ہیں۔ سائنس اور صنعتی علوم نے بُعد و مسافت کا خاتمہ کر کے تمام دنیا کو ایک دوسرے سے ملا دیا ہے۔ اس وقت کوئی قوم دوسروں سے جُدا رہ کر سیاسی، معاشی یا ذہنی علیحدگی اختیار نہیں کر سکتی۔ اگر کوئی قوت دنیا کے کسی خطہ میں برسرِ عمل ہو تو اس کی صدائے بازگشت سے سارا عالم گونج اٹھتا ہے۔ پوری دنیا اس وقت ایک عضویت بن چکی ہے، اگرچہ عالم گیر اتحاد ابھی تک محض خواب و خیال اور ایک موہوم و دور دراز منزل مقصود ہے۔ عالمِ اسلامی کے لئے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ وحدتِ انسانیت کے حصول میں اپنی اہم خدمت انجام دے۔ مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک مسلمان ایک مرکزی منطقہ پر قبضہ کئے ہوئے ہیں۔ یہ مشرق و مغرب دونوں سے وابستہ ہیں۔ قرآن نے انہیں اُمتِ وسطیٰ کے خطاب سے سرفراز کیا ہے۔ اسلام جغرافی اور تہذیبی حیثیت سے ایسا ہی تھا۔ بیدار و باخبر اسلام اب پھر وہی کام انجام دے سکتا ہے۔ مسلمان اسلام کے تکمیلی منشاء کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ایک عظیم الشان امتزاج حاصل کرنے کے بہترین موقف میں ہیں۔ ابھی مسلمانوں کو جمود و بے حسی پر غلبہ پانا ہے۔ بہت کچھ علوم و فنون حاصل کرنا ہے۔ اور مغربی شہنشاہیت کی باقی ماندہ یادگاروں سے سیاسی آزادی کی لڑائیاں لڑنی ہیں۔ صدیوں کے جمود کو توڑنے کے لئے متعدد داخلی ہنگاموں کی ضرورت ہے۔ خود اسلام کے مفاد کی خاطر انہیں اپنی تقلید پسندی کو تمام غیر اسلامی اضافوں سے پاک کرنا ہے۔ دائمی اقدار اور ابدی صداقتوں کو بہت سی ایسی ریاکاریوں اور نقالیوں سے پاک صاف کرنا ہے

جنہوں نے مذہب کا روپ اختیار کر لیا ہے۔ اسلام کو اب بھی خدا کی پرستش کی اساس پر انسان کو متحد کرنے کا فرض انجام دینا ہے۔ عالمِ اسلامی ملحدانہ اور شدید مادہ پرست قوتوں کے خلاف ایک بہترین پناہ گاہ بن سکتا ہے۔ ایک عالم گیر مسلم برادری کی بنا ڈالنے کے علاوہ قرآن نے تمام خدا پرستوں کی ایک وسیع برادری پر بھی غور کیا ہے۔ اسلام کے ایک زبردست فلسفی اور مبصر اقبال نے اپنے خطبات "اسلام میں مذہبی افکار کی تشکیل جدید" میں یہ کہا ہے کہ "عہدِ حاضر کے مسلمان کو چاہیئے کہ وہ اپنی حیثیت کا بخوبی اندازہ کرے۔ اساسی اصول کی روشنی میں اپنی معاشری زندگی کی اصلاح کرے اور اسلام کے اس وقت تک منکشف شدہ مقاصد سے یہ استنباط کرے کہ روحانی جمہوریت کا قیام اسلام کا آخری نصب العین ہے۔"

ڈاکٹر عبدالوہاب عزام

اذانِ بلالؓ

ظلمتِ شب دور ہو کر دن نمودار ہونے کو ہے۔ انفاسِ سحر صبح کی بشارت دے رہے ہیں۔ اندھیرا چھٹ رہا ہے۔ صبح کاذب مشرق میں ڈوب رہی ہے۔ لوگ اس طرح سوئے ہوئے ہیں گویا وہ بیدار ہیں۔ گویا ان کے کان مسجد کی جانب متوجہ اور مؤذن کی آواز کے منتظر ہیں۔ گویا ان کے قلوب قطب نما کی مقناطیسی سوئی بنے ہوئے اپنے قطب کی جانب مائل اور اپنے امام کی طرف متوجہ ہیں۔

امام استراحت فرما ہیں جن کا رب ان کی حفاظت فرماتا ہے۔ جن کی آنکھ تو سوتی ہے مگر قلب نہیں سوتا۔ زمین و آسمان سکون و سلامتی سے مملو ہیں۔

اسی حال میں اندھیری رات میں اک جانے والا جا رہا ہے جیسے کہ ظلماتِ شب میں کوئی خیال گھوم رہا ہو۔ اس نے رات کی چادر لی اور اس میں صبح کا تڑپتا ہوا دل لپیٹا۔

جانے والا گندم گوں، نحیف الجثہ، دراز قامت، اُبھرے شانوں، گھنے بالوں اور صاف چہرہ والا شخص ہے جس کے سفیدی مائل بال کسی پاکیزہ و لطیف صبح کی نمودِ اوّلین کے حامل ہیں۔

وہ آسمان کی جانب اپنا رُخ کئے ہوئے مکبّر پر سیدھا کھڑا ہوتا اور صبح کے جھٹ پٹے میں دور دور تک ایک زبردست گونج پیدا کرنے والی آواز بلند کرتا ہے "اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔"

ظلمتوں کی تلواریں شکست خوردہ باطل کی آڑ میں چھپ رہی ہیں یا خود باطل خوفزدہ ہو کر ان ظلمتوں میں لپٹ رہا ہے۔

کیا توافقِ مشرق سے طلوع ہونے والے نور کو اس خدائی آواز کی تصدیق کرنے والی صبح کا تبسّم سمجھتا ہے؟

یا صبح کے پاکیزہ و لطیف نور کو اس ندائے الٰہی کی صدائے بازگشت خیال کرتا ہے؟

کاش میں جان سکتا کہ ان ہردو میں کون سی صبح ہے اور کون سی بلال بن رباح کی اذان ہے!!

بلال اذان جاری رکھتے ہوئے "اشھد ان لا الٰہ الا اللہ و اشھد ان محمد الرسول اللہ" ادا فرماتے اور ظلمتوں کے دل کو چیر ڈالتے ہیں۔ پھر "حی علی الصلوٰۃ" اور "حی علی الفلاح" کے بعد مکرر "اللہ اکبر۔ اللہ اکبر" کہتے اور اس کلمۂ توحید پر اذان ختم فرماتے ہیں "لا الٰہ الا اللہ" پھر یہ خیال فرما کر کہ شاید ابھی ان کی آواز نے دلوں میں اپنا اثر نہیں کیا اور وہ اپنی خواب گاہوں سے نہیں نکلے۔ اس کلمہ کے ذریعہ قوم کو بیداری پیغام دیتے ہیں "الصلوٰۃ خیر من النوم"

باطل کی وادیوں میں صدائے حق کی یہ گونج سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرۂ مبارک فرطِ مسرت سے چمک اٹھتا ہے۔ آپ فضائے ارض و سما اور مشرق و مغرب میں اس ندائے حق کی بلند و پُر شوکت گونج پر مسرت آمیز تبسم فرماتے ہیں۔

جزیرہ نمائے عرب کے قلب میں ایک حبشی غلام کی زبان سے ندائے دعوتِ حق سنکر آپ مسرور و شاد ماں ہوتے ہیں۔

کیا شریعتِ اسلام میں غلام و آزاد کی بھی کوئی تفریق موجود ہے؟

کیا سنّتِ محمدی میں عربی و حبشی کا بھی کوئی امتیاز باقی ہے؟

ہر کان میں اس آواز سے مسرّت کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے اور ہر دل اس نور سے روشن ہو جاتا ہے۔

صحابۂ کرام بیدار ہوتے ہیں۔ خوفِ الٰہی سے لرزاں و ترساں۔ لیکن ان کے قلوب رحمتِ حق سے مطمئن ہوتے ہیں۔

ہر ایک گھر کے مرد، عورتیں اور بچّے نماز کی تیاری میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

بلال مکبّر سے اُتر کر حجرۂ نبویؐ کے دروازہ پر کھڑے ہو کر عرض کرتے ہیں "حی علی الصلوٰۃ، حی علی الفلاح" الصلوٰۃ یا رسول اللہ"

صبح کی روشنی پھیلنے لگتی ہے اور نمازیوں کے گروہ جوق در جوق مسجد کی طرف چلے آتے ہیں۔

یہاں جسے چاہو دیکھ سکتے ہو۔ اور ہر ایک جماعت اپنے گھروں سے نکل کر مسجد کی طرف جا رہی ہے۔ یہ گندم گوں، میانہ قد اور بڑی آنکھوں والے علی بن ابی طالبؓ ہیں۔ جو حجرۂ فاطمہ سے نکل کر آرہے ہیں۔

اور وہ دراز قد، گداز جسم، سر کے اُڑے ہوئے بالوں والے عمر فاروقؓ ہیں اور یہ گندم گوں، خوشرو، گداز شانوں، سر پر گھنے بالوں اور بڑی داڑھی والے عثمانؓ ذو النورین ہیں۔

صدیقِ اکبرؓ بیتِ نبوی میں قیام پذیر تھے۔ وہ جلد جلد قدم اٹھاتے ہوئے آرہے ہیں۔ یہ سفید رنگ، نحیف الجثہ اور کشادہ رُو ہیں۔ ان کی آنکھیں چھوٹی ہیں، رخساروں پر زیادہ بال نہیں اور شانے جھکے ہوئے ہیں۔

قبیلۂ بنی زہرہ کے گھروں سے جو مسجد کی ایک سمت واقع ہیں تین اور اصحاب آرہے ہیں، ان میں سے ایک پستہ قد، فربہ اندام، موٹی موٹی انگلیوں اور گھنے بالوں والے ہیں جو سیاہ خضاب بھی لگاتے ہیں۔ یہ سعد بن ابی وقاصؓ ہیں۔

اور وہ دوسرے گندمی رنگ والے، دُبلے پتلے، پستہ قامت، جن کے بال کانوں کی لو تک ترشے ہوئے ہیں، جن کے نہایت سفید براق لباس سے بوئے عطر مہک رہی ہے اور جو نہایت متانت و وقار سے آرہے ہیں عبداللہ بن مسعودؓ ہیں۔

اور تیسرے صحابی جو گداز جسم، دراز قد اور کھلتے ہوئے گندمی رنگ کے ہیں مقدادؓ بن اسود ہیں۔

ادہر دوا اور صحابہ کو دیکھو یہ دراز قامت اور جسیم خالدؓ بن ولید ہیں اور یہ دوسرے پستہ قامت، کشادہ رو، بڑی اور سرمگیں آنکھوں والے عمرو بن العاصؓ ہیں۔ اور ان سے کچھ فاصلہ پر خوش رو، عظیم الجثہ، سرمہ چشم، ہاتھ زیادہ ہلا ہلا کر چلنے والے معاویہ بن ابی سفیان ہیں۔ وہ ایک نحیف الجثہ، دراز قامت، کشادہ رو، چھوٹی داڑھی، صاف عارض اور سامنے سے

دو شکستہ دانتوں والے ابو عبیدہؓ بن الجراح ہیں۔

ادھر مشرقی میدان کی طرف سے بھی دو اصحاب آ رہے ہیں۔ ان میں ایک قبیلہ اوس کے سردار سعد بن معاذؓ اور دوسرے قبیلۂ خزرج کے سردار سعد بن عبادہؓ ہیں اور یہ طویل القامت، نحیف الجثہ، گھنے بالوں والے صاحب جن پر حزن وملال کے آثار نمایاں ہیں، سلمانؓ فارسی ہیں۔ ان کے عقب میں ایک میانہ قد بہت سرخ و سفید رنگ اور بڑے بڑے بالوں والے جو حنا کا خضاب لگائے ہوئے ہیں صہیب رومیؓ ہیں۔ تم اس اجتماع میں طلحہؓ، زبیرؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ اور ابو ایوب انصاریؓ کو بھی دیکھ سکتے ہو۔

ادھر سے فرزندانِ صحابہ بھی آ رہے ہیں یہ دراز قامت اور سُرخ چہرہ والے صاحبزادے عبد اللہ بن عمرؓ ہیں۔ اور یہ دراز قد، زردی مائل گورے رنگ والے، خوبصورت صبیح ملیح صاحبزادے عبد اللہ بن عباسؓ ہیں اور یہ صاحبزادے جو ابو بکر صدیقؓ کے مشابہ ہیں عبد اللہ بن زبیرؓ ہیں۔

آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لاتے ہیں۔ بلالؓ اقامت کہتے ہیں اور رسول اللہؐ صفوں کو سیدھا اور درمیان میں خالی جگہوں کو پُر کر کے تکبیر تحریمہ فرماتے ہیں اور مقتدی بھی "اللہ اکبر" کہتے ہیں۔

یہ تکبیر تمام عالم کے بے ہنگام شور و غوغا کے درمیان ایک منظّم و مرتّب نغمۂ حیات اور دنیا کے باطل اور جھوٹے دعاوی کے درمیان حق و صداقت کی دعوتِ عام بن کر پھیل جاتی ہے۔

یہی تکبیر بعض قلوب کے حق میں طمانیت اور بعض کے لئے لرزۂ اضطراب کا باعث بن جاتی ہے۔

یہی تکبیر ایک قوم کے حق میں اُمید اور دوسروں کے حق میں خوف بن کر انحاء عالم میں گونجتی ہے۔

یہی تکبیر کمزوروں اور مظلوموں کو زمین پر اللہ کی فرمانروائی کی خوش خبری سناتی اور جابر و ظالم ہستیوں کو اس کے منصفانہ قصاص سے ڈراتی ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ ظالموں کے جتھوں کو انہی صفوفِ صلوٰۃ نے منتشر اور پارہ پارہ کر دیا تھا نہ کہ صفوفِ جنگ نے۔ اور جابروں کے ایوان ہائے مملکت میں اسی تکبیر نے زلزلہ ڈال دیا تھا نہ کہ تیر و سنان کے حملوں نے۔

رسولؐ اللہ، پہلی رکعت میں سورۂ نور کی آیات تلاوت فرماتے ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

وعد اللہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم۔

اللہ تعالیٰ نے تم میں سے اللہ پر ایمان لانے والوں اور اعمالِ صالحہ کرنے والوں سے وعدہ فرمایا ہے کہ وہ ان کو زمین پر اپنا نائب بنائے گا جیسا کہ ان سے پہلے مومنین کو بنایا تھا۔

ولیمکننّ لھم دینھم الذی ارتضیٰ لھم۔

اور اللہ مسلمانوں کے لئے ان کے اس دین کو مستحکم بنادے گا جسے اس نے ان کے لئے پسند فرمالیا ہے۔

ولیبدلنھم من بعد خوفھم امنًا یعبدوا و لا یشرکون بی شیئًا ومن کفر بعد ذٰلك فاولٰئك ھم الفاسقون۔

اور اللہ انسانوں کے خوف و دہشت کو ضرور امن وسکون سے بدل دے گا تاکہ وہ صرف اسی کی عبادت کریں اور کسی کو اس کا شریکِ ذات نہ بنائیں۔ اس کے بعد بھی جو کفر اختیار کریں گے تو وہ فاسق و فاجر ہوں گے۔

دوسری رکعت میں آنحضرتؐ سورہ حج کی آیات تلاوت فرماتے ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

ان اللہ یدافع عن الذین اٰمنوا۔

اللہ تعالیٰ مومنین کی ہر مصیبت میں ان کی مدافعت فرماتا ہے۔

ان اللہ لا یحب کل خوّان کفور۔

اللہ کسی خائن و ناشکرگزار سے محبت نہیں کرتا۔

اُذن للذین یقاتلون بانّھم ظلموا، وان اللہ علیٰ نصرھم لقدیر، الذین اخرجوا من دیارھم بغیرحق الا ان یقولوا ربنا اللہ۔

وہ مومنین جن سے جنگ کی گئی انھیں اجازت جہاد دی جاتی ہے کیونکہ ان پر ظلم ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ ان کی امداد پر قدرتِ کامل رکھتا ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو ناحق اپنے گھروں سے نکال دیئے گئے محض اس فرضی جُرم پر کہ اُنھوں نے یہ کہا تھا کہ ہمارا پروردگار صرف اللہ ہی ہے۔

ولولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لھدّمت صوامع وبیع وصلوٰۃ ومساجد یذکر فیھا اسم اللہ کثیراً ولینصرن اللہ من ینصرہٗ انّ اللہ لقویٌ عزیز۔

اگر حق تعالیٰ بعض انسانوں کے مقابلے میں بعض کی مدافعت نہ فرماتا تو تمام گرجا، آتشکدے، منادر، عبادت خانے اور مسجدیں جن میں بکثرت اللہ کا نام لیا جاتا ہے ویران و برباد کرڈالے جاتے، اور جو اللہ کی عبادت کرتا ہے یقیناً اللہ اس کی مدد فرماتا ہے، بالیقین خدا طاقتور اور غالب ہے۔

الذین ان مکنّاھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ وأمروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبۃ الامور۔

مومنین وہ ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار و حکومت عطا کردیں تو نماز ادا کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، نیکیوں کی ہدایت کریں گے اور برائیوں سے روکیں گے اور تمام امور کا حسن خاتمہ اور انجام خدا ہی کے لئے ہے۔

یہ وہ جماعت ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی زمین کا وارث بنانے کے لئے منتخب فرمالیا ہے۔ اسی کی وہ تعلیم و تربیت فرماتا ہے

تاکہ یہ لوگوں کے درمیان انصاف الٰہی جاری کرے۔ عبادت گزاروں کی یہی صف تمام روئے زمین کے خلفاء، امراء، قضاۃ اور حاکموں، معلموں، رہبروں اور لشکر پر مشتمل ہے۔

زاہدوں کا یہی مختصر گروہ عنقریب ملوکِ عالم کے تخت و تاج کا وارث ہونے والا ہے۔ اللہ تعالےٰ اپنا رزق دنیا میں انہی کے ہاتھوں تقسیم فرمانے والا ہے۔ اور انہی کی زبانوں سے روئے زمین پر اپنا حکم جاری کرنے والا ہے۔

یہی وہ مختصر جماعت ہے جسے آج مسجد نبوی کی دیواریں اپنے اندر سمیٹ لیتی ہیں لیکن کل تمام جہان کی وسعت بھی ان کے لئے کافی نہ ہوگی۔

یہی وہ جماعت ہے جسے آج دو وادیوں کے درمیان ایک تنگ خطۂ ارض گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن کل یہی مشرقین و مغربین میں پھیل جائیں گے۔ اور عنقریب تمام روئے زمین ان کے عدل سے قرار پائے گی۔ اور ان کے نور ایمان سے منوّر ہو جائیگی۔

—— نماز ختم ہوئی اور نمازی منتشر ہو گئے۔

یقیناً صرف ایک خدا کے سوا کوئی دوسرا خدا نہیں، اس لئے اپنا وعدہ سچ کر دکھایا، اپنے بندۂ خاص کی مدد فرمائی، اس کے لشکر کو غالب فرمایا۔ اسی جماعت کے ہاتھوں اقصائے عالم فتح کئے گئے، اسی کے ذریعے امصار و بلاد آباد کئے گئے۔ یہی عمرؓ شام میں رومی حکومت کو مٹا کر خود وہاں تشریف لے گئے تاکہ معاہدوں کو پورا فرمائیں۔ اور رعایا کے حال کی نگرانی کریں۔ اور یہی بلالؓ لشکر مجاہدین میں بحیثیت غازی شریک ہوئے۔ عمر فاروقؓ بلالؓ کی طرف دیکھ رہے ہیں اور مؤذنِ رسول اللہ کی اذان سننے کے متمنی ہیں عوام امیرالمومنین سے عرض کرتے ہیں کہ "کاش آپ بلالؓ سے اذان دینے کی خواہش فرماتے"، عمرؓ بلالؓ سے اذان دینے کی فرمائش کرتے ہیں —— اور اس کی تعمیل میں یہ ستّر سالہ بزرگ حسب سابق اذان دینے کے لئے کھڑے ہوتے ہیں اور اطراف واکناف میں یہ کلمات گونجنے لگتے ہیں: اللہ اکبر، اللہ اکبر۔

آج شام کی یہ اذان ان کی مدینہ کی اذان کی تصدیق کر رہی ہے۔ بے شک اللہ تعالےٰ نے اپنا وعدہ پورا کر دکھایا ہے۔ مدینہ کی اس مختصر جماعت نے بڑے بڑے ملکوں کو فتح کر ڈالا اور اس کی اذان تمام عالم میں گونج گئی۔

عمرؓ کا حال دیکھو، کیا تم ان کو شدتِ حزن و ملال سے گریاں نہیں دیکھ رہے ہو؟ کیا تم نہیں دیکھتے کہ پوری قوم گریہ و بکا اور شدید اضطراب میں مبتلا ہے؟ آخر کس چیز نے ان کو رُلا دیا ہے؟

اللہ نے ان کی مدد فرمائی، روئے زمین پر ان کا اقتدار قائم فرمایا، انھیں مستغنی اور دولت مند بنایا، انھیں عزّت و غلبہ عطا کیا۔ آج ان پر ایسی کیا اُفتاد ہوئی اور کس مصیبت نے انھیں رلا دیا؟

درحقیقت وہ اس لئے رو رہے ہیں کہ انھوں نے مؤذن کو دیکھا مگر امام کو نہ دیکھا۔ وہ اس لئے رو رہے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ کے مؤذن کی اذان تو سُنی۔ لیکن جب انہوں نے نظر دوڑائی تو رسول اللہ کو اپنے درمیان موجود نہ پایا۔

(ترجمہ)

شاھد حسین رزاقی

عیسائیت پر اسلام کا اثر

اسلام اور عیسائیت دونوں خدا پرست مذاہب ہیں اور اصولاً ان مذاہب کے پیروؤں میں اتحاد وہم آہنگی ہونا چاہئے۔ لیکن ازمنۂ وسطیٰ میں بعض تنگ نظر طبقوں کی مخالف اسلام کوششوں اور صلیبی جنگوں کی وجہ سے ان کے درمیان نفرت وعداوت پیدا ہوگئی جس کے نتائج مضرت رساں ثابت ہوئے۔ موجودہ زمانہ میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے تعلقات پر نئے انداز سے غور کیا جانے لگا ہے اور الحاد و مادیت کیخلاف خدا پرستوں کو متحد کرنیکی ضرورت شدت سے محسوس کی جاتی ہے پیش نظر مضمون کینتھ گرینڈل نامی ایک پادری کے مقالے ماخوذ ہے جسمیں عیسائیت پر اسلام کے اثرات اور ان دونوں مذاہب کے ماننے والوں میں اتحاد و تعاون کی ضرورت کو بخوبی واضح کیا گیا ہے

مشہور امریکی جریدہ "ٹائم" نے جب ایران کے وزیر اعظم ڈاکٹر محمد مصدق کو ۱۹۵۱ء کی اہم ترین شخصیت منتخب کیا تو مغربی ممالک میں بہت سے لوگوں کو بڑی حیرت ہوئی۔ کیونکہ اشتراکی اور جمہوری بلاکوں کی کش مکش اقتدار نے اس سال کے دوران میں بہت نازک حالات پیدا کردیئے تھے اور عالمی سیاست پر بڑی زبردست شخصیتیں اثرانداز ہورہی تھیں اس لئے یہ بات سمجھ میں نہ آتی تھی کہ مشرقِ وسطیٰ کے ایک کمزور اور پس ماندہ ملک کا وزیر اعظم ایسے پُرآشوب دَور کی اہم ترین شخصیت کیسے ہوسکتا ہے۔ لیکن مصدق نے درحقیقت یہ اہمیت حاصل کرلی تھی۔ اس نے مغربی دول کو چیلنج کیا، اور اس کے وطن ایران نیز دوسرے تمام مسلم ممالک نے یہ ثابت کردیا کہ وہ عالمی سیاست میں نہ صرف ایک مؤثر طاقت بن گئے ہیں بلکہ اقوامِ عالم سے عہدہ برآ ہونے کے لئے وہ اپنی روحانی اور اخلاقی قوتوں کو بھی بیدار کررہے ہیں۔

اسلامی تمدن کے اثرات

تاریخ میں یہ پہلا موقع نہیں کہ اسلام عیسائیت پر اثرانداز ہورہا ہے۔ اور مسلمان مغربی اقوام کو روحانی اور ثقافتی اعتبار سے متاثر کررہے ہیں۔ گذشتہ زمانوں میں اس قسم کے اثرات کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ ازمنۂ وسطیٰ میں جب عیسائیت جہالت کی تاریکیوں میں بھٹک رہی تھی تو اسلام کی ایک عظیم الشان سلطنت قائم تھی جو مشرق میں چین کی سرحدوں سے لے کر مغرب میں کوہستان پائرنیز تک پھیلی ہوئی تھی۔ ارضی فتوحات کے ساتھ ساتھ اسلام نے ایرانی اور شامی علماء کے توسط سے یونانی فلسفہ کو بھی اپنا لیا اور اپنے مفتوحہ علاقوں کی تمدنی ترقیوں کو بھی اختیار کیا اور اس طرح خود عربی ممالک کے مختلف تمدنوں کے علاوہ ہندوستان اور چین کے تمدنوں نے بھی اسلامی تمدن کی ترقی میں حصہ لیا۔ اسلام نے ان تمام تمدنی عناصر کو نہ صرف محفوظ رکھا بلکہ ان کو ترقی دی اور نویں، دسویں اور گیارہویں صدی میں جو اسلام کے عروج کا زمانہ تھا اسلامی تمدن نے حیرت انگیز ترقی کرلی۔ اسلامی تمدن کی ان ترقیوں سے مغربی ممالک بھی فیض یاب ہوئے۔ دورِ مظلمہ کی تاریکیاں دور ہونے لگیں اور

آخر کار یہ اثرات پندرہویں اور سولہویں صدی میں نشاۃِ ثانیہ کی شکل میں نمودار ہوئے۔

تعلیمی ادارے اسلام کے عہدِ زریں میں مشرقِ وسطیٰ، ہسپانیہ اور پرتگال میں نہایت اعلیٰ درجہ کے تعلیمی ادارے قائم کئے گئے اور اسلامی علاقوں کے کتب خانوں میں یونانی فلسفیوں، شاعروں اور سائینس دانوں کی کتابیں بکثرت موجود تھیں۔ مسلمانوں کے علمی مراکز میں نہ صرف مسلم علاقوں بلکہ تمام عیسائی دنیا سے بھی علم کے شیدائی کثیر تعداد میں آتے تھے اور مختلف علوم کی دولت سے اپنا دامن بھر لیتے تھے۔ چنانچہ طلیطلہ کی درس گاہ میں جن لوگوں نے تعلیم پائی ان میں مائیکل اسکاٹ، ڈینیل مارلے، ایلارڈ آف باتھ اور رابرٹس انگلیکس بھی شامل تھے۔ مؤخرالذکر قرآن مجید کا پہلا مترجم تھا۔

طبّی ترقیات اسلامی علاقوں میں بڑے بڑے شفا خانے بھی قائم تھے جہاں بیماروں کے علاج کے علاوہ فن طب کی تعلیم کا بھی انتظام تھا۔ مختلف امراض کے مریضوں کے لئے علیحدہ علیحدہ شعبے تھے۔ ہر شفاخانہ کے ساتھ دواخانہ اور کتب خانہ ہوتا تھا۔ مشہور طبیب اور جراح طلباء کو درس دیتے۔ ان کا امتحان لیتے اور کامیاب طلباء کو یہ پیشہ اختیار کرنے کی سند دیتے تھے۔

مسلمانوں کی طبی ترقیات کی تاریخ میں سب سے نمایاں ابنِ سینا اور رازی کے نام ہیں۔ ابنِ سینا نے یہ دریافت کیا کہ دق ایک متعدی مرض ہے۔ نیز اس نے متعدد اعصابی امراض کی تشریح بھی کی اور یہ بتلایا کہ متعدی امراض کس طرح پھیلتے ہیں۔ رازی عہدِ وسطیٰ میں فنِ طب کی تعلیم دینے والا با کمال طبیب تھا۔ اس نے اس فن پر کئی رسالے لکھے جن میں سب سے مشہور رسالہ چیچک اور خسرہ کے متعلق ہے، جن میں ان امراض کے علامات اور علاج کی وضاحت بہت صحیح طور پر کی گئی ہے۔ اس کی ایک تصنیف "الحاوی" ہے جس میں یونانی، شامی اور عربی تمام علم طب کو جمع کر دیا ہے۔ یہ کتاب بیس جلدوں پر مشتمل ہے اور سترھویں صدی تک یورپ کی تمام یونیورسٹیوں میں مستند ترین ماخذ کی حیثیت سے پڑھائی جاتی تھی۔ رازی ٹیکہ لگانے کے فن سے بھی واقف تھا۔ اور اس نے پردۂ چشم اور بصارت کے متعلق بھی اہم باتیں دریافت کیں۔ رازی نے طبّی ترقی کے لئے کیمیا سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت واضح کی اور وہ مصنوعی برف بھی بناتا تھا۔

دوسرے مسلمان اطباء نے گرم لوہے سے داغنے کے فوائد معلوم کئے۔ معدہ میں سرطان کی تشخیص کے طریقے اور زہر کے تریاق دریافت کئے نیز امراض چشم کے علاج میں قابلِ قدر ترقی کی۔ اس کے علاوہ ان طبیبوں نے طاعون کی شدید متعدی نوعیت اور اس کے پھیلنے کے اسباب و ذرائع بھی معلوم کئے۔

مسلمان اطباء نے یہ فنی ترقیاں وسیع تجربوں اور مشاہدوں کے ذریعہ حاصل کیں۔ جو آگے چل کر یورپ میں اس فن کے مطالعہ کی بنیاد بنے۔

سائنسی ترقیات سائنسی ترقیات کے میدان میں مسلمانوں نے سب سے زیادہ ترقی حیثیات میں کی۔ علم چشم پر الکندی کے رسالہ سے جو لاطینی میں بھی اب تک موجود ہے، روجر بیکن نے اس علم کے مطالعہ میں بہت مدد لی۔ الہیثم کا مقالہ اس سے بھی زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ الہیثم نے یوکلیڈ، ٹالیمی اور دوسرے قدما کے نظریات کی تردید کر کے اپنا نظریۂ ترسیل پیش کیا۔ اور انعطاف وانعکاس کی بخوبی تشریح کی۔

الہیثم نے اپنے ایک رسالہ میں شعاعی مرکز معلوم کرنے، ظاہری جسامت بڑھانے اور عکس کو الٹنے کے تجربات بیان کئے۔ اور وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریکی میں دور کی چیزوں کے عکس کے اصولوں کو واضح کیا۔ روجر بیکن، لیونارڈو ڈاونسی اور کیپلر سب ہی نے الہیثم کے نظریات سے استفادہ کیا۔

جابر بن حیان الکوفی نے جو کیمیا گری کا بانی قرار دیا جاتا ہے سائنس کے ایک اور شعبہ کو ترقی دی۔ اور تبخیر، تقطیر، تصعید اور تبلور کے طریقے معلوم کئے۔ کشتہ گری اور خاکستر سازی کے اصولوں کی تشریح کی۔ اس نے پارہ اور گندھک کا مرکب، سنکھیائی آکسیجنی مرکب، خالص تیزاب، پھٹکری، شورہ اور قلوی مرکبات تیار کئے۔ چودھویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک اس کی تحریریں اور تجربات یورپ اور ایشیا میں سائنس دانوں کی رہبری کرتے رہے۔

مادہ کی صحیح شناخت، کیمیائی عمل کی توضیح اور آلات کی تشریح میں رازی نے جابر سے بھی زیادہ ترقی کی مغربی سائینسدان اس کی تحریروں سے استفادہ کرتے تھے اور بیکن نے ان کے حوالے دئے ہیں۔ البیرونی نے آرکیمیڈیز کا اصول اختیار کر کے اٹھارہ قسم کے جواہرات و معدنیات کا نوعی وزن دریافت کیا۔ البیرونی سائینسی معلومات کے علاوہ مؤرخ، جغرافیہ دان اور ریاضی دان کی حیثیت سے بھی بہت مشہور رہے۔

ریاضی و فلکیات عربوں نے ریاضی میں صفر کا استعمال کر کے علم الحساب کا آغاز کیا۔ الجبرا کو انہوں نے ایک باضابطہ علم بنا کر بڑی ترقی دی۔ تجزیاتی علم ہندسہ اور مدور علم مثلث کے بانی بھی وہی ہیں جس سے کہ یونانی بالکل واقف نہ تھے۔

فلکیات میں بھی مسلمانوں نے قابل قدر معلومات و مشاہدات کا اضافہ کیا۔ اور یونانی زبان کی ایسی متعدد کتابوں کا ترجمہ کر کے ان کو محفوظ کر دیا جو اب ناپید ہیں۔ نیز مسلمان ماہر فلکیات و جغرافیہ دانوں نے اس قدیم نظریہ کو دور ظلمہ میں بھی زندہ رکھا کہ زمین ایک کرہ کی مانند ہے۔

عمرانیات ابن خلدون دنیا کا پہلا استدلالی ماہر عمرانیات ہے جس نے عملی سبق اور افادہ کو پیش نظر رکھ کر تاریخی واقعات بیان کئے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے قوموں کی ترقی و زوال کے قوانین کو مرتب کیا۔ اور اخلاقی و روحانی قوتوں کے ساتھ ساتھ آب و ہوا، جغرافی حالات اور طبیعی اثرات کو بھی واجبی اہمیت دی۔ وہ یہ بخوبی جانتا تھا کہ فن تاریخ کی ترقی میں بادشاہوں سے لے کر روزمرہ زندگی کے معمولی واقعات اور حالات تک سب ہی کی اہمیت ہے۔

ابن حزم کی اس اعتبار سے خاص اہمیت ہے کہ اس نے گیارہویں صدی میں مذہب کے تقابلی مطالعہ کو ترقی دی۔ نکلسن نے اس کو مسلم ہسپانیہ کا سب سے بڑا تخلیقی ذہن قرار دیا ہے۔ گب نے اس کو مذہب کے تقابلی مطالعہ کا بانی تسلیم کیا ہے۔ اور گلوم کے خیال میں وہ پہلا شخص ہے جس نے باقاعدہ طور پر اور تنقید کا اعلیٰ معیار قائم رکھ کر توریت و انجیل کا مطالعہ کیا۔

ادبیات مسلمانوں کی تمدنی ترقیوں نے عیسائی ممالک کی زبانوں اور ادبیات پر بھی اثر ڈالا اور عربی و فارسی سے یہ خاص کر متاثر ہوئے۔ اسپین اور پرتگال میں بہت سے مقامات اور اشیاء کے نام عربی ناموں سے مشابہ ہیں اور یہ اس زمانہ کا اثر ہے جب کہ ان ممالک پر عربوں کی حکومت تھی۔ چنانچہ کاروان، جار، ٹیرف، ایڈمیرل، آرسینل، صوفہ، الکوحل، صیفر زیرو اور الجبر جیسے بے شمار الفاظ مغربی زبانوں میں عربی سے آئے ہیں۔

اسپین کے گیتوں اور غزلوں میں عربی شاعری کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ عربی دور کی ہسپانوی شاعری اور عباس ابن الاحناف کے کلام کا مطالعہ اس نازک فرق کو نمایاں کر دیتا ہے جو عام عشقیہ شاعری اور دربار کے رومانوں سے متاثر شاعری میں پیدا ہو گیا اور جس سے ہسپانوی شاعروں سے لے کر جرمن مغنیوں تک سب متاثر ہوئے۔ ولیم آف پائیٹرس جیسے متعدد شاعروں نے اسپین کے عربی شاعروں کی پسندیدہ بحروں کو اختیار کیا۔ نیز فرانس کے نثر نگار بھی عربوں کے طرز نگارش سے بہت متاثر ہوئے اور اسی انداز میں لکھنے لگے۔ اس کے علاوہ مشرقی کہانیوں بالخصوص الف لیلیٰ کی داستانوں کو جرمنی، فرانس، اٹلی اور برطانیہ کے نثر نگاروں نے اپنی تحریروں کی اساس بنایا چنانچہ بوکاچیو کی ڈی کیمرون اور چاسر کی اسکائر ز ٹیل، اس کا ثبوت ہیں۔ رابن سن کروسو اور گلیورز ٹریولز میں بھی یہ اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اور گوئٹے اور شلر جیسے بلند پایہ مصنفوں کی تحریروں میں بھی یہ اثرات کارفرما ہیں۔ دانتے نے قدیم عیسائی تصوف میں اسلام کی اعلیٰ روحانیت کی آمیزش کر کے ڈیوائن کمیڈی لکھی اور کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ وہ ابن العربی جیسے صاحب کشف صوفیوں اور معراج نبوی و اسلامی نظریۂ آفرینش سے بہت متاثر ہے۔ عربی کی ایک کتاب سند باد کو سامنے رکھ کر ہسپانوی، لاطینی، انگریزی اور دوسری زبانوں میں کتابیں لکھی گئیں۔ فلسفیوں کے اقوال و نظریات پر انگریزی میں پہلی کتاب جو فرانسیسی، لاطینی اور ہسپانوی تحریروں کی مدد سے لکھی گئی اس کا اصل ماخذ ایک عربی تصنیف ہے۔ گب کا یہ خیال ہے کہ مغربی ادب پر عربی کا جو سب سے قوی اثر پڑا وہ یہ ہے کہ اس نے مغربی ادبیات کی ماہیت میں بنیادی تبدیلی پیدا کر دی۔ اور یورپی مصنفوں کے تخیل کو قدیم روایات کی سخت گیری و تنگ نظری سے نجات دے کر ادبی جمود کو توڑ دیا۔

موسیقی مسلمانوں نے مغربی ممالک کی موسیقی کو بھی بہت متاثر کیا اور یورپی موسیقی کو متعدد اصطلاحات اور آلات دئے۔ جن میں زیادہ قابل ذکر بربط، چھ تارہ اور رباب ہیں۔ اس کے علاوہ تاروں والے ساز میں انگلیوں سے دبانے کے لئے کھونٹیوں کی قطار، تال دار موسیقی اور سُروں کی ترتیب بھی یورپ والوں نے عربوں سے سیکھی۔

صنعت و حرفت صنعت و حرفت کے میدان میں بھی مسلمانوں نے غیر معمولی ترقی کر لی تھی۔ اور سونے چاندی کے کام اور مرصع کاری میں ان صناعوں کا جواب نہ تھا۔ ان کی بنائی ہوئی آراستہ چھتیں یورپ میں بے نظیر تھیں اور عیسائی گرجوں کی تعمیر پر اس کا گہرا اثر پڑا۔ مسلمان صناع روغن کاری، کوزہ گری، چمکدار اور آرائشی ظروف سازی اور شیشہ و بلور سازی کے لئے بھی بہت مشہور تھے۔ ہسپانوی عربوں کے تیار کردہ ریشمی کپڑے بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے اور دور دور تک ان کی مانگ تھی۔ کاغذ سازی کا فن مسلمان ہی چین سے یورپ میں لائے اور جلد بندی و چرم کاری میں مسلمان کاریگروں نے بڑا نام پیدا کیا۔ یورپ میں شطرنج کا کھیل بھی مسلمانوں ہی نے رائج کیا تھا۔

تعمیرات اسپین اور پرتگال کے فنِ تعمیر پر اسلامی اثرات نمایاں نظر آتے ہیں اور ازمنۂ وسطیٰ کی گوتھک تعمیرات میں راس دار محراب، کٹاؤ دار کھڑکیاں، نوکدار محراب، آرائشی طغرے اور گل کاری اور محرابی چھت مسلم اثرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ ازمنۂ وسطیٰ میں جو قلعے بنائے گئے ان میں بھی شامی اثر بہت نمایاں ہے۔

قانون سازی قانون سازی کے دائرے میں مسلمان فقیہوں پر مذہب نے کچھ اساسی پابندیاں عائد کر دی ہیں لیکن مسلمانوں نے ان پابندیوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے بھی کافی ترقی کی چنانچہ انھوں نے ترقی یافتہ قانونی ادارے قائم کئے محدود شراکت اور تجارتی قوانین کے اصول سکھلائے اور قانون میں عدل و اخلاق کا وہ تصور داخل کر دیا جو موجودہ زمانہ کی ترقی یافتہ قانون سازی کی بنیاد ہے۔ تجارت کو فروغ دینے کے لئے مسلمانوں نے تجارتی انجمنیں اور مشترکہ سرمایہ کی کمپنیاں قائم کیں اور چک، ہنڈی، رسید اور فردِ حساب کو رائج کیا۔

فکری اثرات یورپ کی ذہنی اور فکری ترقی میں مسلمان فلسفیوں اور مفکروں نے بہت نمایاں حصّہ لیا۔ عرب فلسفیوں نے یونانی فلسفہ کو پھر زندہ کیا اور سب سے زیادہ توجہ ارسطو پر کی۔ ان کی بدولت نشاۃ ثانیہ سے بھی کئی صدی قبل یورپی ممالک فلسفۂ ارسطو اور نوفلاطونیت سے واقف ہوگئے۔ چودھویں صدی کے آغاز تک پیرس کی یونیورسٹی میں فلسفۂ ارسطو کی تعلیم ابنِ رشد کی تشریحات کے مطابق دی جاتی تھی۔ الکندی، ابنِ اسحاق، فارابی، ابنِ سینا، غزالی اور ابنِ رشد سب نے قدیم یونانی فلسفہ کو نہ صرف محفوظ رکھا بلکہ اپنی تشریحات سے اس کو غیر معمولی ترقی دی۔ ان مفکروں سے غزالی اور ابنِ رشد نے عیسائی دنیا کے دینی فلسفیوں کو خاص کر بہت متاثر کیا۔

غزالی اور ابنِ رشد کے اثرات قبول کرنے والے عیسائی مفکروں میں سب سے ممتاز ٹامس اکوئناس ہے۔ ٹامس طلیطلہ کے ایک فاضل ایمنڈ مارٹن کی تحریروں کے توسط سے غزالی کے افکار سے باخبر ہوا تھا اور ایسے کئی اہم تصورات ہیں جن میں ٹامس غزالی سے بالکل متفق ہے اور ان کے نظریات کو اپنا لیا ہے۔ یہ دونوں مفکر جن نتائج پر پہنچے ہیں وہ انکی تخلیقی قوتِ فکری پر دلالت کرنے کے علاوہ اس بات کا بھی بیّن ثبوت ہیں کہ غزالی نے ٹامس پر کتنا گہرا اثر ڈالا۔ ٹامس ابنِ رشد اور اس کے شاگردوں کی تحریروں سے بھی بہت متاثر ہوا تھا اور عقیدہ و استدلال کا نظریہ انہی سے مستعار لے کر

یہ بحث کی کہ یہ دونوں متضاد نہیں اور اس طرح فلسفہ و دینیات کو باہم مربوط کیا۔

گیلوم کا یہ خیال ہے کہ مختلف ادیان میں ہم آہنگی کا تصور درحقیقت ابن رشد نے پیش کیا تھا جس کو ٹامس نے اپنالیا۔ ان دونوں مفکروں نے استدلال کو واجبی اہمیت دی اور اس کے لئے قدیم مفکّروں کے نظریات سے اس طرح کام لیا کہ وہ آیندہ زمانوں میں بھی غور و فکر اور تنقید کے معیار پر پورے اُتر سکیں۔ انھوں نے ایک ایسا معتدل راستہ اختیار کیا جو لاادریانہ تصوّف اور ایک الہامی مذہب کے امکانات سے منکر عقلیت کے بین بین تھا۔ ٹامس نے بعض مسلمان فقیہوں کے نظریات کی تردید کی اور اس خیال کو غلط قرار دیا کہ تمام تخلیقات خدا کی بے دلیل مشیت کا نتیجہ ہیں مسلم علماء کے نظریات نے عیسائیوں کو خود اپنے دینی افکار کا جائزہ لینے کی ترغیب دی اور وہ مسلمانوں سے مباحثہ و مذاکرہ کے لئے ٹامس اور آگسٹین جیسے پُرانے مفکّروں کا مطالعہ کرنے لگے۔ یہ مفکّر مسلم فلاسفہ سے متاثر تھے اس لئے فلسفیانہ مباحثے مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کا مؤثر ذریعہ ثابت ہوئے لیکن قبل اس کے کہ فکری اثرات کی جڑیں مضبوط ہوں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان صلیبی جنگوں کا سلسلہ شروع ہو گیا جو صدیوں جاری رہا۔ اور ایک دوسرے کے خلاف شدید نفرت و عداوت پیدا کرنے کا باعث بن گیا۔

اسلام کی مخالفت کیلئے اسلام کا مطالعہ

اسلام کے متعلق ابتدا میں عیسائیوں کا یہ خیال تھا کہ یہ عیسائیت کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے لیکن جب ان کو یہ اندازہ ہوا کہ مسلمان محض بدعت پسند اور بدعقیدہ عیسائی نہیں بلکہ ایک جداگانہ دین کے حامل ہیں تو وہ اسلام کی مخالفت پر کمربستہ ہوگئے اور یہ مخالفت دو قسم کی تھی۔ ایک تو عیسائی مناظرہ بازوں نے اسلام کے خلاف زبردست مہم شروع کردی اور دوسرے تمام عیسائی ممالک مسلمانوں سے جنگ کرنے کے لئے متحد ہوگئے۔ مخالفت کے ان طریقوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ دونوں مذاہب کے پیرو ایک دوسرے کو زیادہ بہتر طریقہ پر سمجھنے بھی لگے اور ان میں ایک دوسرے کے متعلق شدید غلط فہمیاں بھی پیدا ہوگئیں۔ عیسائی مناظرہ بازوں نے اسلام اور بانیِ اسلامؐ کے متعلق طرح طرح کے من گھڑت قصّے بیان کرنے شروع کئے۔ لیکن اس سے نہ تو اسلام کی ترقی و اشاعت میں فرق آیا اور نہ عیسائی علماء ان باتوں سے متاثر ہوئے۔ آخر کار یہ محسوس کیا جانے لگا کہ اسلام کے خلاف کوئی تحریک چلانے کے لئے مسلمانوں اور ان کی مذہبی کتابوں سے پوری واقفیت ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ بالآخر عیسائی اس جانب متوجہ ہوئے۔ ریکالڈس نامی ایک ڈومینیکی نے تیرہویں صدی کے آخر میں بغداد کا سفر کیا تاکہ وہ مناظروں کے لئے کافی مواد فراہم کرسکے۔ اس ضمن میں سب سے اہم قدم پیٹر آف کلنی نے اُٹھایا اور اس کی کوششوں سے ۱۱۴۱ء میں قرآن مجید کا پہلا ترجمہ کیا گیا۔ قرآن مجید کے ترجمہ سے حقیقی اسلام کو سمجھنے میں بڑی مدد مل سکتی تھی۔ لیکن لوگ اس کو سمجھنا ہی نہ چاہتے تھے اور مخالفت کا یہ عالم تھا کہ چند اور صدیاں گذر جانے کے بعد بھی ببلیانڈر کے لاطینی ترجمۂ قرآن کی اشاعت کے واسطے بازل کی شہری کونسل کی اجازت حاصل کرنے کے لئے مارٹن لوتھر کو انتہائی کوشش کرنی پڑی۔ کیونکہ کونسل کا یہ خیال تھا کہ ببلیانڈر نے ایک شیطانی کام

کیا ہے اور اس کو قید کر دینا چاہئے اور لوتھر کا یہ نظریہ تھا کہ عیسائی اسلام سے بالکل ناواقف ہیں اس لئے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں۔ لہذا ایسی ہر کوشش کی حوصلہ افزائی کرنی چاہئے جو اس ناواقفیت کو دور کرنے میں معاون ہو۔

مفید نتائج قرآن مجید کے ترجموں کا اثر یہ ہوا کہ بے سمجھے بوجھے اسلام کو بُرا کہنے کا رجحان کم ہونے لگا اور سمجھدار طبقہ اسلام کی حقیقی تعلیمات اور مسلمانوں کے قابلِ قدر کارناموں کو صحیح طور پر سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ لوتھر نے پیغمبرِ اسلامؐ کی سیرت اور ابنِ سینا و ابنِ رشد جیسے مفکّروں کی تصانیف کا غائر مطالعہ کیا تھا۔ اور مسلمانوں کے متعلق اس کی یہ رائے تھی کہ ان کا دینی جذبہ اور خلوص و صداقت فقید المثال ہے اور ان کی حکومت و قوانین میں جو خوبیاں ہیں ان کی نظیر ملنا دشوار ہے۔ وہ غیر مسلموں کو پوری آزادی دیتے ہیں اور کسی ایک شخص کو بھی حضرت عیسیٰؑ کی تکذیب کرنے پر مجبور نہیں کیا۔ اس کو اس بات کا افسوس تھا کہ مذہب کے نام پر ترکوں کے خلاف جنگ کی گئی۔ حالانکہ عیسائی تعلیمات کا تقاضہ یہ تھا کہ ترکوں کا خطرہ دور کرنے کے لئے عیسائی تائب ہو کر خدا کی طرف رجوع کرتے۔ اسلام اور عیسائیت کا مطالعہ کرنے کے بعد لوتھر نے یہ رائے قائم کی تھی کہ اسلام درحقیقت عیسائیوں کی بے راہ روی کو جانچنے کا ایک خدائی معیار ہے۔ اور مذہب کے راستہ سے بھٹکے ہوئے لوگ خواہ وہ عیسائی ہوں یا مسلمان اسی وقت نجات حاصل کر سکیں گے جب وہ احکامِ الٰہی کے مطابق اپنی زندگی کو بہتر بنائیں گے۔

اسلام سے عیسائی مفکّروں کی دلچسپی کا ایک اہم اور تعمیری نتیجہ یہ بھی نکلا کہ عیسائی ممالک میں ایسے کالج قائم ہو گئے، جہاں مشرقی علوم کا باقاعدہ مطالعہ کیا جاتا تھا۔ مشہور مبلّغ ریمن لل کی تحریک پر دین کی کونسل نے یہ تصفیہ کیا کہ عبرانی، کلدانی اور عربی کی تعلیم کے لئے روم، بولونا، پیرس، آکسفرڈ اور سلامانکا میں کالج قائم کئے جائیں۔ اسلام کا مطالعہ کرنے کی تحریک اس مقصد سے شروع کی گئی تھی کہ اس طرح اسلام کی تردید زیادہ مؤثر طور پر کی جا سکے گی۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عیسائی اسلام اور مسلمانوں کو بہتر طور پر سمجھنے لگے اور مختلف شہروں میں مخصوص علمی ادارے قائم ہوگئے۔

جنگوں کے اثرات اسلام کی مخالفت کا عیسائیوں نے جو دوسرا طریقہ اختیار کیا اس کا نتیجہ صلیبی جنگوں کی شکل میں نکلا۔ یہ سلسلہ دو صدیوں تک جاری رہا اور ان کی وجہ سے اسلام اور عیسائیت کے درمیان مخالفت اور عداوت کی خلیجیں زیادہ گہری اور وسیع ہوگئیں۔ دونوں مذاہب کے پیرو ایک دوسرے کے دشمن بن گئے اور مخالف کو تباہ و برباد کر دینے کی ہر ممکن کوشش کرنے لگے۔ لیکن اس بُرائی میں بھی خیر کا ایک پہلو نکل آیا۔ اور ایک دوسرے کو بہتر طور پر سمجھنے کا موقع ملا۔ ان جنگوں میں بھی مسلمانوں نے عیسائیوں کو متاثر کیا۔ اور عیسائیوں نے ایک طرف توفنِ حرب کے متعلق مسلمانوں سے بہت کچھ سیکھا اور دوسری طرف ان کی مذہبی اور معاشرتی خصوصیات سے متاثر ہوئے۔ دوہری فصیل والے قلعے بنانا، محاصرہ کرنا، مورچہ بندی و سرنگ اندازی، توپوں سے گولہ باری، منجنیق اور فصیل شکن آلات کا استعمال، آتش گیر و آتش ریز اشیاء کی تیاری، تیر و کمان سازی، گدّی دروازہ کا استعمال اور پیغام بر کبوتروں

کی تربیت جیسے متعدد جنگی امور عیسائیوں نے مسلمانوں ہی سے ان جنگوں کے دوران میں سیکھے۔

ترقی یافتہ جنگی طریقے سیکھنے سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ ان جنگوں میں عیسائیوں کو یہ موقع ملا کہ وہ مسلمانوں کو زیادہ قریب سے دیکھیں اور صحیح طور پر سمجھیں۔ عیسائی جب مسلم ممالک میں گئے تو انھوں نے دیکھا کہ مسلمان بہت ترقی یافتہ قوم ہیں اور ان میں عام طور پر جو مذہبی رواداری اور معاشرتی مساوات پائی جاتی ہے وہ یورپ میں بالکل ناپید ہے چنانچہ جب یہ عیسائی اپنے وطن کو واپس گئے تو اسلامی معاشرہ کے یہ اثرات بھی اپنے ساتھ لے گئے۔ عیسائی سپاہی مسلمانوں کو وحشی اور بے دین تصوّر کرتے تھے۔ لیکن جب وہ مسلم ممالک میں گئے تو انہوں نے دیکھا کہ مسلمان مہذّب اور ترقی یافتہ ہیں۔ ان میں شرافت ہے علم وفضل ہے۔ اور ان میں بہت سی ایسی خوبیاں ہیں جو قابلِ قدر اور قابلِ تقلید ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ترقی یافتہ مسلم معاشرہ نے ان عیسائیوں کی آنکھیں کھول دیں اور ان میں جو وسعتِ نظر پیدا ہوگئی وہ یورپ میں علمی تحریک کی تقویت کا باعث بنی اور تحقیق و تفکّر کے ایک نئے دَور کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ ان جنگوں میں فوجیوں کے ساتھ پادری بھی گئے تھے۔ وہ بھی مسلمانوں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان کو بھی مسلمانوں کے متعلق اپنا نقطۂ نظر بدلنا پڑا۔

دورِ جدید اور سیاسی کش مکش صلیبی جنگوں کی پیدا کردہ تلخیوں کے باوجود یورپی ممالک میں اسلام اور مسلمانوں کو سمجھنے کا قوی تر جذبہ پایا جاتا تھا اور اس کے لئے انھیں زیادہ مواقع بھی حاصل تھے۔ لیکن نشاۃِ جدیدہ کے بعد یورپی قومیں ترقی کے راستوں پر جس سرعت اور سرگرمی سے گامزن ہوئیں اس نے ان کو مشرق سے بہت دور کر دیا۔ مغربی قوموں نے خود اپنی دینی وعلمی بیداری مسلمان استادوں کے ذریعہ حاصل کی تھی، لیکن کچھ مدت میں انہوں نے اتنی ترقی کر لی کہ استادوں کی احتیاج باقی نہ رہی۔ مغربی قومیں خود اپنی کوششوں سے ایک نئے دَور کی تعمیر کرنے لگیں۔ ان کے دریا نوردوں نے براہ راس امید مشرق کا بحری راستہ دریافت کر لیا۔ اور اسلامی ممالک سے گذرنے والے بری راستے ترک کر دئے۔ مسلم ممالک سے مغربی اقوام کی اس دوری نے ان کو اسلام اور مسلمانوں سے بھی دور کر دیا۔ اور اسلامی دنیا نے بھی ان سے قریب ہونے کی کوئی کوشش نہ کی۔

تجارتی اور صنعتی انقلابوں نے مغربی اقوام کی زندگی کا نقشہ ہی بدل دیا۔ اور وہ ہر جہتی ترقی کے میدان میں بڑی تیزی سے گامزن ہوگئیں۔ لیکن مسلمان زوال پذیر ہونے لگے۔ اور مغرب کی ترقی سے استفادہ کرنے کے بجائے مغربی اقوام کے لئے اپنے دروازے بند کرنے لگے۔ آخر کار نپولین نے ۱۷۹۸ء میں مصر پر حملہ کر کے یہ دروازے زبردستی کھولے۔ مسلم ممالک پر یورپی قوموں کا غلبہ ہونے لگا۔ ان کی مصنوعات نے مشرق کے بازاروں پر اس طرح قبضہ کیا کہ خود ان کی صنعتیں ختم ہونے لگیں۔ اپنے تجارتی اور سیاسی مفاد کے لئے مغربیوں نے مسلم علاقہ میں نہر سوئیز بنائی۔ ریلوں کا جال بچھایا۔ اور اپنی تہذیب و تمدن کی برتری ثابت کرنے لگے۔

اسلامی دنیا کی اہمیّت۔ مسلم ممالک کمزور تھے اور سب کچھ برداشت کرتے رہے۔ یہاں تک کہ مغربیوں کے خلاف ردِ عمل

شروع ہوگیا مغربی تسلّط سے آزادی کے لئے وطنی تحریکوں کا آغاز ہُوا۔ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو منظم کرنے کے لئے دینی، قومی اور نسلی بنیادوں پر یہ تحریکیں قائم کی گئیں۔ قومی آزادی اور سیاسی خود اختیاری کے مطالبے ہونے لگے۔ اور مسلمانوں کو اپنے مطالبوں میں نمایاں کامیابی ہوئی۔ مغربی اقوام سے اپنے مطالبے منوانے کے لئے مسلم ممالک کا موقف بہت قوی ہے۔ پیٹرول کے عالمی ذخائر کا نصف ان کے پاس ہے۔ جغرافی اعتبار سے وہ غیر معمولی اہمیت کے مالک ہیں۔ اور مغرب اس بات پر مجبور ہے کہ وہ خود اپنے مفاد اور تحفظ کے لئے مسلمانوں کی تائید حاصل کرے۔ ان تمام باتوں کے علاوہ اسلامی دنیا کی ایک اور بڑی اہمیت ہے جس کو موجودہ نظریاتی کش مکش نے بخوبی واضح کردیا ہے۔ اسلام مغرب کو پھر سبق دے رہا ہے۔ وہ عیسائی دنیا کو اس حقیقت کی طرف متوجہ کررہا ہے کہ موجودہ مسائل حل کرنے کے لئے صرف سیاسی اور معاشی تقاضے پورے کردینا ہی کافی نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی بنیادوں کو استوار کرنا بھی ضروری ہے۔ اور اگر عیسائی قومیں خود عیسائیت سے بے وفائی کرنا نہیں چاہتیں تو ان کو اسلام کی یہ آواز سننا پڑیگا۔ عیسائیوں پر لازم ہے کہ وہ مسلمانوں سے اس اساس پر قریبی ربط قائم اور مستحکم کریں کہ دونوں مذاہب کے پیرو ایک ہی خدا کے پرستار ہیں۔ اور ان پر انسانیت کی فلاح و بہبود کی ذمہ داری عائد کی گئی ہے۔

عالمگیر مسائل کا اسلامی حل

یورپی اور مسلم ممالک کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یورپی قوموں نے آقا بننے کی کوشش کی۔ اور مسلمانوں کو پس ماندہ تصوّر کیا۔ اگر یہ قومیں مسلمانوں کے ماضی پر بھی نظر ڈالیں اور یہ محسوس کرلیں کہ اس زمانہ میں خود ان کی حالت کیا تھی اور وہ اسلام اور مسلمانوں کے کس قدر احسان مند ہیں تو یہ تلخی ختم ہوجائے گی۔ اور دنیا کے موجودہ مسائل کو حل کرنے میں مسلمانوں کی مؤثر اور قابلِ قدر امداد حاصل ہوسکے گی۔ اسلام آج بھی انسانیت کی مدد کرسکتا ہے۔ مسلمانوں میں آج بھی خدا کی عظمت و برتری کا عقیدہ پوری شدّت سے موجود ہے۔ ان کا ایمان ہے کہ خدا قادرِ مطلق ہے۔ ساری کائنات کا مالک ہے اور داورِ حقیقی و خالقِ تقدیر ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ انسان کی بشری صلاحیتوں کا بھی ایک واضح ادراک رکھتے ہیں۔ اگر مغربی اقوام خدا اور انسان کے متعلق ان تصورات کو ذہن نشین کرلیں، تو انسانیت کی تنظیم و ترقی کے لئے ان کے منصوبے اس بنیادی نقص سے پاک ہوجائیں گے جو ان کی کامیابی میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اسلام تمام زندگی کو ایک وحدت قرار دیتا ہے۔ اور یہ تصوّر مغرب کے ان تصوّرات سے زیادہ حقیقی اور صحت بخش ہے جو انسانیت اور انسانی معاشرہ کو پارہ پارہ کردیتے ہیں۔ اسلام اطاعتِ الٰہی کا جو تصوّر پیش کرتا ہے اگر اس کو بنیاد قرار دے کر انسانیت کی تعمیر و ترقی اور انسانی فلاح و بہبود کی جدوجہد کی جائے تو وہ دشوار مسائل بخوبی حل ہوسکتے ہیں جو مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کو درپیش ہیں۔ اگرچہ بیشتر مسلم ممالک سیاسی جمہوریت قائم کرنے میں ابھی کامیاب نہیں ہوئے ہیں۔ لیکن ان میں قابلِ قدر روحانی جمہوریت موجود ہے۔ نیز وہ رنگ و نسل کے امتیاز کو مٹانے اور مساوات و رواداری قائم کرنے کا عملی سبق دے سکتے ہیں۔

موجودہ زمانہ میں حالات بدل چکے ہیں۔ اب عیسائیت اور اسلام کو ایک دوسرے سے خطرہ نہیں بلکہ بے دین مادیت پرستی ان دونوں کے لئے مشترک خطرہ ہے۔ جو ان تمام روحانی اقدار کی منکر ہے جنہیں عیسائیت اور اسلام دونوں بہت عزیز رکھتے ہیں۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کے اتحاد سے وہ زبردست قوت پیدا ہو جائے گی جو بے دین مادہ پرستی پر غالب آکر نوعِ انسانی کی فلاح و ترقی کی ضامن بنے گی اور اس طرح یہ دونوں مذاہب اپنے حقیقی مقاصد پورے کر سکیں گے۔ اتحاد و تعاون کا جذبہ اسلامی دنیا میں اس حقیقت کا احساس پیدا کر دے گا کہ مسلمان نوعِ انسانی کے مسائل سے بے نیاز ہو کر الگ تھلگ نہیں رہ سکتے۔ اور عیسائی یہ سمجھنے پر مجبور ہونگے کہ وہ مسلمانوں پر آقائی نہیں کر سکتے۔ اور ان دونوں مذاہب کے پیرو باہمی اتحاد اور عملی تعاون سے ہی خدا پر ایمان اور انسانیت کی خدمت کے تقاضے پورے کر سکتے ہیں۔

اسلام نے ازمنۂ وسطیٰ میں عیسائیوں کی زندگی کے مختلف شعبوں پر بہت گہرا اثر ڈالا تھا اور آج بھی عیسائی دنیا کو اپنے دینی نصب العین کے مطابق دنیا کی سیاسی تنظیم کے لئے اسلام کی ضرورت ہے۔ خدا پر مسلمان کا ایمان اور انسان کے متعلق اس کا دینی نقطۂ نظر وہ زبردست قوتیں ہیں جو اس تنظیم میں ایک نئی روح بیدار کر دینگی۔ اسلام عیسائی اقوام کو پھر ان روحانی اور اخلاقی قدروں سے فیض یاب ہونے کی دعوت دے رہا ہے جو خود عیسائیت کا بھی نصب العین ہیں اور جن کو حاصل کر کے خدائے واحد کے احکام کے مطابق مسلمان اور عیسائی مہذب انسانوں اور بھائیوں کی طرح زندگی بسر کر سکیں گے۔

مولانلحسن مثنیٰ ندوی

مشاہیر کے خطوط

گزشتہ شمارہ سے "ثقافت" نے مندرجہ بالا عنوان سے مشہور شخصیتوں کے مکاتیب شائع کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہے اور مختصراً یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ ان مکتوبات کو آج کے دَور میں کیا اہمیت حاصل ہے اور ان سے کن کن حقائق پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سلسلے کی پہلی کڑی وہ مراسلت تھی جو علامہ اقبال اور حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروئیؒ کے درمیان ہوئی تھی اور جس کا ابتدائی واسطہ جناب خواجہ حسن نظامیؒ کے خطوط تھے۔ اب ہم دو اور خطوط شائع کر رہے ہیں۔ یہ خطوط جناب حکیم نورالدین صاحب خلیفۂ اوّل (قادیان)، کے ہیں۔ ان میں کا ایک خط تو حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی کے نام ہے اور دوسرا حضرت موصوف کے بڑے صاحبزادے مولانا شاہ حسَن میاںؒ کے نام ہے۔ ان خطوں کو پڑھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ "ثقافت" کا مقصد ہرگز وہ مناظرہ نہیں جو عام طور پر مذہبی فرقوں میں رائج ہے۔ ان خطوط کی اشاعت فقط مشاہیر کے خطوط کی حیثیت سے کی جا رہی ہے۔ البتہ ان سے بعض دلچسپ حقائق پر ضرور روشنی پڑتی ہے۔ (ادارہ)

جناب حکیم نورالدین صاحب نے ۱۹۱۰ء میں مولانا شاہ محمد سلیمان پھلواروی کو مندرجہ ذیل خط لکھا تھا:

حضرت مولانا المکرم المعظم! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

اس خاکسار کو تفہیماتِ الٰہیہ شاہ ولی اللہ دہلوی کا شوق ہے اور مختلف امکنہ سے اس کے اجزاء مجھے میسر آئے والحمد للہ رب العالمین۔ سید محمد حسین وزیر اعظم پٹیالہ۔ مولوی عبدالعزیز۔ اکن کوم لدھیانہ۔ سید احمد ولی اللہی دہلوی سے۔ مگر پھر بھی کتاب پوری نہ ہوئی۔ خاکسار نے سید نور الحسنؒ خاں بالقابہ کو عریضہ لکھا اور انہوں نے ارشاد فرمایا کہ حضرت مولانا الاستاذ شاہ سلیمان پھلواروی کے پاس کامل نسخہ ہے، اس لئے یہ عریضہ پیش خدمت کرکے امیدوار ہوں، کتاب کو کسی طرح کامل کروں، یا حضرت کے خدام میں کوئی کاتب ہو اور وہ لکھ دے یا حضور مجھ ہیچمیرز پر اعتماد فرمائیں۔ مجھے ہزاروں سے زیادہ لاکھوں تو ضرور جانتے ہیں اور ہر طرح اطمینان دلانے کو حاضر ہوں۔ میرا نام نورالدین ہے اور اس وقت قادیان میں مرزا قادیانی کے مریدوں کا مرجع ہوں۔ یا کوئی اور تدبیر حضور کریں والاجر من اللہ الکریم۔ نیز انسان کامل عبدالکریم الجیلی کی کوئی بسیط یا وسیط شرح حضور کے مکتبہ میں ہو تو اس کا شوق ہے۔ (۱۸ اپریل ۱۹۱۰ء)

امیدوار جواب نورالدین از قادیان ضلع گورداسپور پنجاب

لہ نواب نورالحسن خاں مرحوم ابن نواب سیّد صدیق حسن خاں والی بھوپال۔

جناب حکیم نورالدین صاحب نے ایک اور خط مولانا شاہ سلیمان کے فرزند اکبر مولانا شاہ حسن میاں کے نام لکھا تھا وہ بھی شائع کیا جا رہا ہے۔ حکیم صاحب کے یہ دونوں خطوط ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اصالتاً موجود ہیں۔

مندرجہ بالا خط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکیم نورالدین صاحب اچھا علمی ذوق رکھتے تھے۔ اور ایسی کتابوں کی تلاش میں رہتے تھے جن سے ان کے خاص مشن کی تائید کا کوئی پہلو نکل سکتا ہو۔

دوسری چیز اس خط سے یہ مترشح ہوتی ہے کہ وہ دوسروں کا اور خاص طور پر حضرت شاہ صاحب پھلواروی کا خاصا احترام کرتے تھے۔ اور ان کے اندر انکسار اس درجے تھا کہ تخاطب کے وقت اپنے "منصب خلافت" سے بہت نیچے اُتر کر بات کرنے میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے تھے۔ محض کتاب (تفہیمات الٰہیہ) حاصل کرنے کے شوق میں اس قدر گر کر بات کرنا تو سمجھ میں نہیں آتا۔ ہاں ایک شبہ ضرور ہوتا ہے کہ اس انکسار طبع کی وجہ شاید یہ ہو کہ وہ دل سے اپنے مرشد جناب غلام احمد صاحب قادیانی کو نبی نہ سمجھتے ہوں اور اس لئے اپنے آپ کو بھی ایک واقعی نبی کا خلیفہ نہ جانتے ہوں۔ اس کا ثبوت ان کے اس جملے سے ملتا ہے:

"اس وقت قادیان میں مرزا قادیانی کے مریدوں کا مرجع ہوں"

یہ یقین نہیں آسکتا کہ ایک شخص یہ الفاظ اس شخصیت کے متعلق لکھے جسے وہ نبی تسلیم کرتا ہو۔ اور پھر اُمتی کی بجائے "مرید" کا لفظ تحریر کرے۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکیم صاحب موصوف اس گومگو کی حالت میں تختِ خلافت پر کیوں زندگی بھر متمکن رہے؟ اس سوال کا جواب ہمارے ذمے تو نہیں لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عقائد سے قطع نظر ایک فعال جماعت کو چھوڑ کر الگ ہو جانے کی بجائے اُنہوں نے یہ زیادہ مناسب سمجھا کہ اس سے کچھ مفید تبلیغی کام لئے جائیں۔ غالباً یہی سبب ہے کہ تبلیغ کے ضمن میں اُنہوں نے بعض مبلغین کو یہ ہدایت کی تھی کہ وہ یورپ میں مرزا صاحب کا نام بھی نہ لیں صرف اسلام پیش کریں۔

حکیم نورالدین صاحب کے بعد مرزا غلام احمد صاحب کے مقام کے متعلق اختلاف ہو گیا کہ وہ نبی تھے یا مجدد۔ نبی ماننے والوں کے ترجمان "الحکم" ۲۸ دسمبر ۱۹۳۹ء میں خلیفۂ حال مرزا بشیرالدین محمود صاحب اپنے ایک مکتوب کے آخر میں لکھتے ہیں:

"الحکم جس کا نام ہی بتا رہا ہے کہ ابتدائے ایام سے سلسلے کے افراد حضرت مسیح موعود علیہ السلام کا کیا درجہ سمجھتے تھے اپنی ظاہری صورت میں بھی زندہ ہے" .....

لیکن جناب حکیم نورالدین صاحب کا یہ جملہ کہ: "اس وقت قادیان میں مرزا قادیانی کے مریدوں کا مرجع ہوں" اس حقیقت پر اچھی روشنی ڈالتا ہے کہ ابتدائے ایام سے سلسلے کے افراد جناب مرزا صاحب کا کیا درجہ سمجھتے تھے۔ ہمارے خیال میں خلیفہ نورالدین صاحب کے جملے سے لاہوری جماعت کی زیادہ تائید ہوتی ہے۔ بہرحال یہ فیصلہ کرنا ہمارا منصب نہیں ہم نے تو محض مکتوب کی حیثیت سے اسے درج کیا ہے۔ اس کے بعد اب دوسرا مکتوب ملاحظہ فرمایئے جو حکیم صاحب موصوف نے اسی سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ کے فرزند اکبر مولانا شاہ حسن میاںؒ کے نام لکھا ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم الرحم التسلیم

اما بعد

مکرّم و معظم۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مکرمت نامہ پڑھا اور معاً سجدہ میں گر گیا۔ فالحمد للہ رب العالمین تفہیمات کو رجسٹرڈ یا بیرنگ روانہ فرمائیں۔ کچھ حصہ کتاب کا میرے پاس لکھا موجود ہے۔ نیز کاتب میرے پاس موجود ہیں۔ والحمد للہ رب العالمین ثم احمد والشکر والمنہ والاحسان ولہ الفضل۔

بحضور حضرت والد ماجد مکرم و معظم السلام علیکم و رحمۃ اللہ وبرکاتہٗ، باادب گزارش فرما کر مجھ خاکسار کی طرف سے شکریہ ادا ہو۔ اب مجھے کتب تصوّف میں علیہ ابو نعیم اصفہانی اور شرح انسان کامل کا شوق باقی ہے۔ خیر کثیر شاہ ولی اللہ کا شوق تھا مگر کسی نے مجھے رویا میں کہا: خیر کثیر ہندوستان میں نہیں۔ ہندوستان کا لفظ علم رویا میں وسیع معنیٰ رکھتا ہے۔ وعندہ علم الکتاب۔ پھر ممکن ہے کہ خیر کثیر کے معنی وسیع ہوں۔

نیز باادب عرض ہے کہ حضرت فتوحاتِ مکیہ کے بعض مقامات مجھ خاکسار کے فہم سے بالاتر ہیں۔ کیا اس کتاب کے ایسے مقامات پر کسی مقدّس و مطہر انسان نے کچھ یادداشتیں لکھی ہیں؟ چشتیہ خواجگان پنجاب کے عمائد و اراکین میں ایک دعا کبیر مروج ہے، اس کے اکثر الفاظ سنسکرت اور سریانی و عبری اور پرانی فارسی کے ہیں، کیا اس پر کسی نے ان بلاد میں کچھ لکھا ہے۔

دعاگو خاکسار نور الدین۔ ۲۸ راگست ۱۹۰۰ء

اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً انہیں مطلوبہ کتاب بھیج دی گئی تھی۔ اس خط میں بھی انکسار کا عنصر غالب ہے اور مکتوب الیہ اور حضرت شاہ صاحب کا ادب و احترام برقرار ہے۔ نیز اس میں جہاں کتب بینی کا شوق نمایاں ہے وہاں کتب فہمی کی پیاس کی بھی فراوانی ہے اور جو بات ان کی سمجھ میں نہیں آسکی اس کے اعتراف میں کوئی عار نہیں سمجھتے۔ علاوہ ازیں اس خط سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جناب خلیفہ نور الدین صاحب کو بعض ادعیہ یا عملیات کا بھی شوق تھا اور جو الفاظ ان کی سمجھ میں نہ آسکے ان کو سمجھنا چاہتے تھے۔ جناب حکیم صاحب موصوف کو کتب تصوف سے بھی خاصا ذوق معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس خط میں حلیۂ ابو نعیم اصفہانی اور شرح انسان کامل کے مطالعے کا شوق ظاہر کیا ہے۔ مجھے صحیح طور پر یہ علم نہ ہو سکا کہ حضرت شاہ صاحب نے یہ کتابیں بھی ان کے پاس بھیجیں یا نہیں اور فتوحاتِ مکیہ کے جن مشکل مقامات کا اس خط میں ذکر ہے ان کا بھی کوئی حل ارسال کیا گیا یا نہیں؟

اس خط میں جو حصہ زیادہ دلچسپ نظر آیا وہ یہ جملہ ہے کہ:

"خیر کثیر شاہ ولی اللہ کا شوق تھا مگر کسی نے مجھے رویا میں کہا خیر کثیر ہندوستان میں نہیں۔ ہندوستان کا

لفظ علم رویا میں وسیع معنی رکھتا ہے "وعندہ علم الکتاب۔ پھر ممکن ہے کہ خیر کثیر کے معنی وسیع ہوں۔"

ہمارا خیال ہے کہ حکیم صاحب نے اپنی ولایت و تقدس کی کمند پھینکنے میں ذرا عجلت سے کام لیا۔ مگر وہاں یہ معاملہ تھا کہ:

برو ایں دام بر مرغِ دگر نہ
کہ عنقا را بلند ست آشیانہ

مولانا شاہ حسن میاںؒ پر اس کا کچھ الٹا ہی اثر پڑا اور پھر امرتسر کے اخبار "الفقیہ" وغیرہ کے ذریعے طویل مناظروں کا سلسلہ جاری رہا جس سے مضمون نگار کو کوئی خاص دلچسپی بھی نہیں اور نہ یہ اس وقت اس کا موضوع ہے۔ یہ اسی دور کی باتیں تھیں۔ اب تو ہمارے مسائل ہی دوسرے ہیں اور مناظروں کی بجائے دوسری عملی کسوٹیاں استعمال ہو کر بہت سے نظری مباحث کا فیصلہ کر دیتی ہیں۔

محمد حنیف ندوی

تعلیماتِ غزالی

طہارت پاکیزگی اور طہارت کا اسلام میں کیا مقام ہے، اس سے متعلق حسب ذیل تصریحات ملاحظہ ہوں آنحضرتؐ کا ارشاد ہے:-

(۱) بنی الدین علی النظافۃ۔ دین کی بنیاد پاکیزگی پر رکھی گئی ہے

(۲) مفتاح الصلوٰۃ الطھور۔ پاکیزگی نماز کی کلید ہے۔

(۳) الطھور نصف الایمان۔ پاکیزگی نصف ایمان ہے۔

(۴) فیہ رجال یحبون ان یتطھروا واللہ یحب المطھرین۔ اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں اور خدا پاک رہنے والوں ہی کو پسند کرتا ہے۔

(۵) ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم۔ خدا تم پر کسی طرح کی تنگی نہیں کرنا چاہتا بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کردے۔

ان کھلی کھلی وضاحتوں سے ارباب بصیرت نے معلوم کیا کہ باطن و قلب کی پاکیزگی جسمانی پاکیزگی سے کہیں اہم ہے۔ کیونکہ جب آں حضرت نے اس حقیقت کا اعلان فرمایا کہ پاکیزگی نصف ایمان ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ پانی سے اعضاء و جوارح کو تو دھونا چاہیئے۔ اور پاک کرنا چاہیئے مگر قلب و باطن کو بدستور غلاظتوں اور عفونتوں سے آلودہ رہنے دیا جائے اور اس کی پاکیزگی اور ستھرائی کا کوئی اہتمام نہ کیا جائے۔ شریعت مطہرہ کے بارے میں ایسا گمان کرنا بعید تر ہے۔

تطہیر کے دراصل کئی مدارج ہیں۔ اور جسمانی صفائی ستھرائی کا تعلق صرف پہلے درجے سے ہے۔

دوسرا درجہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اعضاء و جوارح کو گناہوں اور معصیتوں کے ارتکاب سے باز رکھا جائے۔

تیسرا درجہ یہ چاہتا ہے کہ قلب اخلاق مذمومہ اور بدترین رذائل سے محفوظ رہے۔

چوتھا درجہ انبیاء و صدیقین کا ہے۔ اس کا یہ تقاضا ہے کہ اسرارِ قلب میں اللہ تعالےٰ کے سوا ہر کسی کی دخل اندازی کا انکار کیا جائے اس کو تطہیر سر کہتے ہیں۔ یہ مقام اس وقت حاصل ہوتا ہے جب کسی شخص پر اللہ تعالےٰ کا جلال و عظمت پوری طرح منکشف ہو جائے لیکن یہ اس وقت تک حاصل ہونے والا نہیں جب تک کہ دل ماسوا اللہ سے کلیۃً پاک نہ ہو جائے۔ قرآن کریم میں ہے:

قل اللہ ثم ذرھم فی خوضھم یلعبون ۔ کہدو خدا ہوتے پھران کو چھوڑ دو کہ اپنی بیہودہ بکواس میں کھیلتے رہیں ۔
کیوں اس لئے کہ ایک دل میں ایک ہی سودا او جنون ہوسکتا ہے ۔ یا اللہ تعالیٰ کی طلب وجستجو یا ما سوا اللہ کی تلاش ۔
وماجعل اللہ لرجل من قلبین فی جوفہ ۔ اور خدانے کسی آدمی کے پہلو میں دو دل نہیں بنائے ۔

ایمان کے مختلف مقامات میں ایک طرح کا تفاوت اور ترتیب پائی جاتی ہے ۔ لہٰذا ایک شخص اگر چاہتا ہے کہ سب سے اوپر کے درجے اور مقام پر فائز ہو تو پہلے اسے نیچے کے درجہ سے گزرنا ہوگا ۔ مثلاً جب تک کوئی شخص دل کو ذمائم اخلاق سے پاک نہیں کرتا اور اس میں محاسنِ اخلاق کی تخم ریزی نہیں کرتا ، یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی جست میں تطہیر سر کے مقام رفیع تک رسائی حاصل کرے ۔ اس کے لئے تو اسے لامحالہ محنت کرنا پڑے گی ۔ اور معاصی او رمناہی کی ہر ہر صورت سے دست کش ہونا ہوگا ۔ تب کہیں جاکر یہ مقام ملے گا ۔ اب جس شخص کے سامنے درجات و مقامات کی یہ ترتیب نہیں ہے ۔ وہ تطہیر و پاکیزگی کے اس مقام پر اٹک کر رہ جائے گا جس کی غرض وغایت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ہاتھ منہ دھویا جائے غسل و استنجا کا اہتمام کیا جائے اور پہننے کے کپڑے صاف ستھرے رہیں ۔ یہ شخص تطہیر ظاہر کی جزئیات میں کھویا رہے گا اور تا بحدِ وہم وغلو انہیں میں اُلجھا رہے گا لیکن مطلق نہیں جان پائے گا کہ ان کے علاوہ بھی پاکیزگی کا کوئی اعلیٰ وارفع مقام ہے ۔

صحابہ کا ذوقِ تطہیر ظواہر سے کس درجہ بے نیاز تھا ۔ اور وہ کس درجہ باطن وقلب کے سنوارنے میں منہمک رہتے تھے ۔ اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ حضرت عمر ایسا جلیل القدر انسان اس میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا کہ ایک عیسائی عورت کے گھڑے سے وضو کرے ۔ یہ تو ان کا حال تھا ، عام صحابہ کی یہ کیفیت تھی کہ کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کی ضرورت نہیں محسوس کرتے تھے بلکہ کمال سادگی سے چکنائی سے سنے ہوئے ہاتھ پاؤں کے تلووں سے پونچھ ڈالتے ۔

اسی طرح اشنان (ایک طرح کا مسالہ) کے استعمال کو مکروہ جانتے ہیں زمین پر سجدہ کرتے ننگے پاؤں گلیوں اور بازاروں میں چلتے ان میں ایسے حضرت بھی تھے کہ براہِ راست زمین کو بچھونا قرار دیتے اور طہارت میں صرف ڈھیلے پر اکتفا کرتے ۔ حضرت ابوہریرہ نے صحابہ صفہ کی تصویر ان الفاظ میں کھینچی ہے :

کنا ناکل الشعراء فنذ خل اصابعنا فی الحص
ثم نفرکھا ونکبر ۔

حضرت عمر کا ارشاد ہے :

ماکنا نصرف الاشنان فی عصر رسول اللہ ہم آنحضرت کے زمانہ میں اشنان استعمال نہیں کرتے تھے بلکہ ہم رومال کا کام
وانما کانت منادیلنا بطون ارجلنا ۔ پاؤں کے تلووں سے لیتے تھے ۔

امور دنیا میں صحابہ کی یہی سادگی اور بے نیازی تھی جس کی وجہ سے کہا گیا کہ آنحضرت کے بعد اوّل اوّل جو بدعات رواج پذیر ہوئیں وہ یہ چار تھیں چھلنی اور اشنان کا استعمال ۔ دسترخوان کا التزام اور پیٹ بھر کھانا ۔ توجہ باطن اور تزکیۂ

قلب کو صحابہ میں جو اہمیت حاصل تھی اس کا یہ اثر تھا کہ بعض ایسے امور میں بھی یہ تساہل کو اولیٰ سمجھتے تھے جن کو ظاہری پاکیزگی کے متممات میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ محض اس اندیشے سے کہ کہیں ان چیزوں میں انہماک التفات الی اللہ کے آڑے نہ آئے چنانچہ کچھ صحابہ کی رائے تھی کہ جوتے سمیت نماز پڑھنا افضل ہے۔ امام نخعی کہا کرتے تھے کہ:

وددت لو اتیٰ محتاج الیھا فاخذ ھا۔ میں تو یہ چاہتا ہوں کہ کاش کوئی حاجت مند ان لوگوں کے جوتوں کو اٹھالے جائے جو جوتا اتار کر نماز پڑھتے ہیں۔

غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کو اس انداز کی ادنےٰ فکریں گھیرے رہتی ہیں وہ عبادت سے کیا لطف اندوز ہو سکیں گے۔

یہ تو صحابہ کی زندگی تھی لیکن اب تزئین نماز کا جذبہ اس حد تک فروغ پا گیا۔ کہ لوگ رعونت وکبر کو نظافت وپاکیزگی سے تعبیر کرنے لگے ہیں۔ اور اس کو دین کی بنا اور اساس ماننے لگے ہیں اب یہ عروس اور دلہن کی طرح یوں بن ٹھن کر رہتے ہیں کہ گویا یہی حاصلِ حیات ہے۔ یہ تو ظاہر کا رنگ وروغن ہوا۔ باطن اور قلب کا یہ حال ہے کہ یہ رذائل اخلاق سے ملوث ہے۔ اور اس میں کیا نہیں۔ تکبر اور حبِ ذات کی جھلکیاں بھی ہیں۔ اور جہل وریاکاری کی بدمستیاں بھی۔ مزید برآں شوائب نفاق کی اچھی خاصی مقدار بھی پائی جاتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ ان رذائل پر خوش ہیں۔ اور اگر آج کوئی شخص پہلی سی سادگی اختیار کرلے مثلاً استنجا میں پانی استعمال نہ کرے۔ ننگے پاؤں گھومے پھرے صحن مسجد میں کھلی زمین پر سجدہ ریز ہو جائے اور سجادہ وقالین کی پروا نہ کرے۔ یا کسی ایسے شخص کے برتن سے وضو کرے جو متقشف نہ ہو۔ تو یہ لوگ اس کے خلاف قیامت برپا کر دینگے۔ اسے گندا اور غلیظ کہیں گے۔ یہی نہیں اس کے ساتھ کھانا پینا تک بند کر دیں گے۔ یعنی اب سادگی اور امور دنیا کے معاملہ میں تساہل غلاظت ہے اور رعونت وکبر لطافت اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ صوفیاء نے اس معاملہ میں جو غلو روا رکھا ہے۔ اور خواہ مخواہ منکرات اور برائیوں کو جو اپنا رکھا ہے ہم اس کی تائید کر رہے ہیں۔ حاشا للہ ہمارا یہ مطلب نہیں۔ ہمارے نزدیک نظافت وتطہیر کا مسئلہ تفصیل چاہتا ہے۔ اور بغیر تفصیل کے اس بارہ میں کچھ کہنا غلط فہمیوں کا موجب ہو سکتا ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ ستھرائی اور پاکیزگی وتطہیر کا یہ جذبہ یا زندگی میں تھوڑا بہت تکلف فی نفسہ اس میں کوئی عیب نہیں۔ اسلام ان چیزوں کو قطعی مباح اور جائز سمجھتا ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کس نیت سے ان مباحات کا استعمال ہو رہا ہے اور کن احوال وکیفیات کے ساتھ یہ وابستہ ہیں۔ اگر نیت صحیح ہے اور احوال وکیفیات میں بھی کوئی شے کھٹکنے والی نہیں تو ان کے جائز ہونے میں کیا شبہ ہے۔ اسلام ہر ہر شخص کو اختیار دیتا ہے کہ وہ اپنے مال ودولت میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ بشرطیکہ اضاعت واسراف کا کوئی اندیشہ لاحق نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص ان مباحات کو اصل دین سمجھتا ہے۔ اور ان لوگوں کو بنظر تحقیر دیکھتا ہے جو اوائل اور قدما کی پیروی میں ان تکلفات کے عادی نہیں۔ تو یہ بلاشبہ ناجائز ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بناؤ سنوار میں لگا رہتا ہے اور تزئین وآرائش کو دکھاوے کی نیت سے اختیار کرتا

ہے تو اس کو بھی درست نہیں مانا جاسکتا۔

غرض یہ ہے کہ جہاں تک اہلِ علم و عمل کا تعلق ہے ان کا شیوہ یہی رہنا چاہیئے کہ ضروریات سے زیادہ ان امور میں دلچسپی نہ لیں اور عمر عزیز کو جو بہت ہی قیمتی جوہر ہے جسم وظاہر کی آرائش میں ضائع نہ کریں۔ بلکہ اپنے کو ان امور کی تکمیل کے لئے وقف کئے رہیں جو ان سے کہیں زیادہ توجہ کے لائق ہیں۔ اس وضاحت سے ان لوگوں کو شبہ میں نہیں پڑنا چاہیئے جو عبادات و زہد میں سست اور متساہل ہیں۔ ان کے لئے یہ جائز نہیں کہ صحابہ و اتقیا کی تقلید میں نظافتِ ظاہری سے دست کش ہو جائیں۔ کیونکہ وہ اگر وضع قطع اور لباس و آرائش کے معاملہ میں تغافل برتتے تھے تو اس بنا پر کہ ان کو ایسے ایسے اہم امور انجام دینا تھے کہ اگر وہ ان چیزوں پر اپنی ساری توجہ مرکوز کر دیتے تو کسی طرح بھی ان سے نہ نمٹ سکتے۔ ان کے سامنے یہ اصول رہتا تھا۔ کہ زیادہ اہم کیا ہے۔ اور توجہ و التفات کی عنان کو پہلے کس طرف موڑنا چاہیئے۔ یہی مطلب ہے ایک بزرگ کے اس قول کا۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ داڑھی کے الجھاؤ کو دور کیوں نہیں کرتے۔ تو انہوں نے جواب میں کہا کہ یہاں اتنی فراغت کسے حاصل ہے (یعنی اعمال باطن اتنی مہلت ہی کہاں دیتے ہیں کہ تکلفاتِ ظاہر سے تعرض کیا جائے) لیکن ان لوگوں کا یہ حال نہیں اس لئے انہیں ترکِ مباحات کا مشورہ دینا سراسر غلط ہوگا۔

صحابہ و اتقیاء کن امور میں غور و فکر کرتے تھے اور کن اسرار و نکات کی طرف ان کا ذہن ملتفت رہتا تھا۔ اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے کہ ایک مرتبہ سفیان ثوری اپنے ایک دوست کے ساتھ جا رہے تھے کہ ان کی نظر اس پر اس حال میں پڑی کہ یہ بڑے انہماک اور تعجب سے ایک محل کی طرف نظریں گاڑے ہوئے ہیں۔ کہا یہی دلچسپی تو ان سرمایہ داروں کو اس ریاکاری پر آمادہ کرتی ہے۔ کہ وہ ایسے سربفلک محلات تعمیر کریں۔ ورنہ ہرگز ان کو جرأت نہ ہو کہ اللہ تعالےٰ کے مال کو یوں بے دریغ صرف کریں۔ اور اسراف و تبذیر کے مرتکب ہوں۔ گویا صحابہ و اتقیا کا مذاق خاص یہ تھا کہ احتمالاتِ ریاء اور ظلم پر ان کی نگاہ رہے۔ رہی یہ بات کہ مسئلہ نجاست و تطہیر کی باریکیاں کیا ہیں۔ تو وہ ان کے بارے میں بہت کم سوچتے تھے۔

فضائلِ وضو

ایک حدیث میں آیا ہے:

من توضأ فاحسن الوضوء وصلی رکعتین لم یحدث نفسه فیهما بشئ من الدنیا خرج من ذنوبه کیوم ولدته امه[۱]

جس نے وضو کیا اور اس کی تکمیل بھی کی پھر اس طرح دو رکعت نماز پڑھی کہ اس میں اس نے اپنے دل میں دنیا سے متعلق کوئی بات چیت نہیں کی تو یہ گناہوں سے یوں نکل گیا کہ گویا ابھی ابھی پیدا ہوا ہے اور تہمت گناہ سے بالکل بری ہے۔

---

[۱] معنیٰ متفق علیہ ہے۔

آں حضرت نے ایک ایک بار بھی اعضاء وضو کو دھویا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ اس کے بغیر نماز قبول نہیں ہوتی اور دو بار بھی دھویا ہے۔ اور فرمایا ہے جو دو دو مرتبہ ہر ہر عضو کو دھوتا ہے اس کو دہرا اجر ملیگا جب تین تین بار دھویا تو فرمایا:

هذا وضوئی و وضوء الانبیاء من قبلی و وضوء خلیل الرحمٰن ابراهیم علیه السلام[۱] — وضو میں یہ میرا طریق ہے یہی مجھ سے پہلے انبیاء کا طریق ہے اور خصوصیت سے یہی طریق اللہ تعالیٰ کے دوست اور خلیل ابراہیم علیہ السلام کا ہے

وضو کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کا ذکر بھی ہونا چاہئے۔ آنحضرت کا ارشاد ہے:

من ذکر الله عند وضوءه طهر الله جسده کله ومن لم یذکر الله لم یطهر منه الا ما اصاب الماء[۲] — جو وضو کرتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے تمام جسم کو پاک کر دیتا ہے اور جو اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیتا تو اس کی طہارت اعضاء وضو ہی تک محدود رہتی ہے۔

اسلام میں پاکیزگی اور طہارت کا کیا درجہ ہے اس کے بارے میں یہ حدیث یاد رکھئے:

ان الطاهر کا الصائم[۳] — ظاہر اور صاف ستھرا رہنے والا روزہ دار کی طرح ہے

حضرت عمر کا کہنا ہے:

ان الوضوء الصالح یطرد عنک الشیطان۔ — توجہ و اہتمام سے کیا ہوا وضو شیطان کو تم سے دور رکھے گا۔

---

[۱] روایت عبداللہ بن عمر — [۲] دارقطنی — [۳] ابومنصور الدیلمی

بشیر احمد ڈار

رواقی نظریۂ خیر

رواقی فلسفہ میں نظریۂ خیر کی بنیاد ان کے نفسیاتی تجزیۂ نفس پر مبنی ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے انسانی نفس کو دو متضاد حصوں اور اجزا میں تقسیم کیا تھا، ایک عقلی اور دوسرا غیر عقلی یعنی جذباتی لیکن رواقی فلاسفہ نے ان کی مابعد الطبیعیاتی دوئی کے ساتھ ساتھ اس نفسیاتی دوئی سے بھی انکار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی فطرت ایک وحدت غیر منقسم ہے اور خارجی فطرت میں عقل روحانی کے مماثل ہے۔ جس طرح کائنات میں ایک ہی اصول مطلقہ پوری حکمت کے ساتھ کارفرما ہے اور اس میں کسی قسم کے اختلافات و تناقضات کا وجود ممکن نہیں بالکل اسی طرح انسان کی داخلی کائنات میں ایک وحدت و ہم آہنگی موجود ہے۔ انسانی زندگی میں حواس و جذبات، جبلّی تقاضے اور حیوانی خواہشات سب موجود ہیں اور رواقی فلسفہ ان کے وجود سے منکر بھی نہیں لیکن ان کے خیال میں ان میں سے کوئی جزو بھی اس بنیادی عقل کے خلاف نہیں جو انسانی فطرت کی وحدت کا مظہر اعلیٰ ہے۔ یہ تمام امتیازات محض اضافی اور اعتباری ہیں۔ اسی طرح ان کی نگاہ میں قوت ارادی اور عقل کے مابین کوئی علیحدگی نہیں کیونکہ وہ دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ ارادہ عقل کی عملی شکل کا نام ہے۔ اس طرح انھوں نے انسانی نفس کی زندگی سے ہر قسم کے امتیازات کو ختم کر کے عقل کی مطلق حکمرانی اور وحدت کے اصول کو تسلیم کیا۔

لیکن اس وحدت کو قائم کرنے کے لیے انھوں نے جذبات، احساسات اور جبلّی تقاضوں کے وجود سے انکار نہیں کیا۔ انھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ اکثر اوقات ہماری اخلاقی زندگی میں ایسے مواقع بھی پیش آتے ہیں جب ہم جذبات و نفسانی خواہشات کی رو میں بہہ کر عقل کے حقیقی تقاضوں سے چشم پوشی کر لیتے ہیں لیکن ان کے نزدیک جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو اس کا باعث کوئی ایسا اصول نہیں جو وحدت عقل کے خلاف ہے۔ یہ بے وقوفی یا پاگل پن جو بظاہر عقل کے خلاف بغاوت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے درحقیقت اسی عقل کے ایک دوسرے پہلو کا مظاہرہ ہے۔ جب انسانی فطرت میں خرابی رونما ہوتی ہے اور وہ راہ راست سے بھٹکنا شروع ہوتی ہے تو اس کا حقیقی سبب کوئی خارجی نہیں بلکہ فطرت انسانی خود اپنے خلاف بغاوت کرتی ہے، جب اس وحدت کے چند اجزا دوسرے اجزا سے برسرپیکار ہو جاتے ہیں، جب انسان اپنی فطرت صحیحہ سے بے وفائی کرتا ہے، جب حیوان عاقل اپنی بنیادی عقل و حکمت سے چشم پوشی کرتا ہے۔ اگر انسان حواس کے غلبہ میں آ کر اخلاق کے راستے سے ہٹ جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس نے خارجی اشیا کے تجربات کو غلط معنی پہنائے ہیں، اگر وہ جذبات کے دھارے میں بہہ جاتا ہے تو اس کا سبب صرف یہ ہے کہ خیر مطلق کا تصور جو اس کی فطرت صحیحہ سے عین مطابق ہے اس کی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ رواقی مفکرین کا خیال ہے کہ یہ دونوں قسم کے علوم انسان کی دسترس میں ہیں۔ وہ اشیائے خارجی

کی صحیح ماہیت کا علم بھی حاصل کر سکتا ہے اور اس طرح وہ ان اشیاء اور تجربات سے محفوظ رہ سکتا ہے جو حقیقت میں خیر کے منافی ہیں لیکن غلط تعبیر کے باعث وہ انہیں خیر کے حصول میں ممد و معاون سمجھ بیٹھتا ہے۔ اسی طرح خیر مطلق کا مجرد تصور بھی اس کے قلب و ذہن میں آسانی سے آسکتا ہے بشرطیکہ وہ اس کی طرف پوری توجہ دے۔

یہ تصور خیر انسانی فطرت کے داخلی واردات سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر اس اصول خیر کو فطرت صحیحہ کے ساتھ مطابقت نہ ہو تو اس پر عمل پیرا ہونے اور اس سے اخلاقی نتائج کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نیکی اور بدی کے تصورات اور خیر اور شر کے امتیازات کی سمجھ بوجھ انسان کی فطرت میں رکھ دی گئی ہے، ہر فہمیدہ انسان جانتا ہے کہ نیکی اور خیر اس کی خودی کے ارتقاء و نشوونما کے لئے فائدہ مند اور ناگزیر ہے اور بدی اور شر اس مقصد و نصب العین کے منافی۔ انفرادی فائدہ اور نقصان کا احساس بالکل فطری ہے، اور انسانی زندگی کے ابتدائی دور میں تمام خواہشات اور ارادے انفرادی اشیاء کے حصول تک محدود رہتے ہیں مثلاً صحت، دولت، عزت و شہرت وغیرہ لیکن ان کے حصول کا مدعا لذت حاصل کرنا نہیں ہوتا کیونکہ لذت تو ان کے حصول کی تگ و دو کی فطری پیداوار ہے نہ کہ مقصود بالذات لیکن جب عقل میں پختگی آتی ہے تو انسان انفرادیت سے کلیت کی طرف بڑھ جاتا ہے، اس کی نظر میں وسعت و گہرائی پیدا ہوتی ہے اور وہ محدود تصورات کی زنجیروں کو توڑ کر ایک ایسی وحدت تک جا پہنچتا ہے جو کثرت کے منافی اور متناقض نہیں بلکہ جس میں تمام کثرت ایک مکمل مربوط طریقے سے جاری و ساری ہے۔ یہ وحدت کوئی تجریدی تصور نہیں بلکہ بامعنی حقیقت ہے جس تک پہنچنے سے انفرادی اجزا سے بے تعلقی پیدا نہیں ہوتی بلکہ جس کی بدولت ایک فرد حقیقی معنوں میں اپنے آپ کو سب کے ساتھ ہم آہنگ پاتا ہے، اس کے قلب و روح کی آواز محض اس کی انفرادی شخصیت کی آواز بازگشت نہیں رہتی بلکہ وہ تمام انسانیت کے دل کی آواز اور ان کی روح کی پکار بن جاتی ہے۔ اس منزل پہ پہنچ کر اس کا احساس خودی اور احساس فرض، اس کی خود مرکزیت اور احساس حقوق العباد جیسے بظاہر متضاد تقاضے ایک ہی بلند جذبے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے سامنے اپنے چھوٹے چھوٹے تقاضوں کو پورا کرنے کا مسئلہ نہیں رہ جاتا بلکہ اس کی نگاہ اس عمومی قانون فطرت و عقل پہ لگی رہتی ہے جو خارجی کائنات میں جاری و ساری تھا اور اسکی پیروی اس کی اخلاقی زندگی کا نصب العین بن جاتی ہے۔

رواقی مفکرین نے اس عمومی قانون فطرت و عقل کا نام خود تطابقت (self - consistency) رکھا یعنی ایسے قانون عقل کی پیروی جس میں کہیں تناقض نہیں اور جس کا ہر مظہر خارجی اور داخلی دنیا میں، انفس و آفاق میں یکساں طور پہ ہے لیکن زینو کے بعد اس قاعدہ میں کچھ تشریحی کلمات کا اضافہ کیا گیا۔ ان کے نزدیک یہ نصب العین "خود تطابقت" نہیں بلکہ تطابقت بہ فطرت ہے اور یہاں فطرت سے مراد خارجی فطرت یعنی آفاق ہے۔ اس کے بعد کلینتھیز کے شاگرد کریسیپس نے یہاں فطرت سے مراد انسان کی داخلی فطرت لی۔

لفظ فطرت جو انگریزی زبان کے لفظ نیچر کے مترادف استعمال ہوتا ہے درحقیقت یونانی زبان کے ایک ایسے لفظ کا ترجمہ ہے جس کا صحیح مفہوم ارتقاء یا عمل ارتقا ہے۔ جب ہم "کسی چیز کی فطرت" کا فقرہ استعمال کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس چیز کی ایک ارتقا یافتہ شکل پہلے

لہ گلبرٹ میورے کی کتاب: رواقی، عیسائی اور ہیومینسٹ صفحہ ۱۰۱

سے موجود ہے اور یہی اس کی فطرت ہے۔ اس نصب العین منزل کی طرف وہ شے درجہ بدرجہ قدم بڑھائے چلی جاتی ہے۔ ایک تھالیا بیج زمین میں موجود ہوتا ہے۔ سورج کی گرمی، پانی اور زمین کے باہمی تعامل و توافق سے وہ آہستہ آہستہ پھوٹنا شروع ہوتا ہے اور کچھ عرصے کے بعد اس ننھے سے بیج سے ایک تناور درخت معرض وجود میں آتا ہے۔ بیج کی یہی ارتقا یافتہ شکل اس بیج کی فطرت ہے جب رواقی مفکرین خیر کی تعریف عود بہ فطرت کرتے ہیں تو ان کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی زندگی اس طرح بسر کرے جس سے وہ اپنے فطری کمال تک پہنچ سکے۔ یہ فطرت ہر جگہ اور ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔ وہ مادے میں بھی اسی طرح کار فرما ہے جس طرح حیوانی اور انسانی زندگی میں۔ خارجی کائنات میں یہ فطرت ایک غیر متبدل قانون کی شکل میں موجود ہے اور اسی کے باعث اس میں نظام، ہم آہنگی اور توازن پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندھی تقدیر کی طرح نہیں بلکہ ایک مقصد و حکمت کے تحت تمام کائنات کو ایک نصب العین کی طرف لئے جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ فطرت ایک طرف ہر شے کی داخلی قوت بھی ہے اور دوسری طرف خارج میں اس کی رہنمائی کرنے والی طاقت بھی اور اسی لئے جب رواقی فلسفہ میں خیر کی تعریف عود بہ فطرت کی جاتی ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی فلاح و بہبود کا انحصار قانون خداوندی کی پیروی میں ہے اور یہ قانون اگر ایک حیثیت میں خارج سے اس پر مسلط ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ اس کے نفس کی داخلی فطرت سے ہم آہنگ بھی ہے جس فطرت کے سامنے اسے سر تسلیم خم کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ کوئی ایسی چیز نہیں جو محض باہر سے اس پر ٹھونس دی جاتی ہے بلکہ یہ ایسا اصول ہے جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے اور جس کے مطابق وہ خود جادۂ زندگی پر گامزن ہے۔ قرآن مجید میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

فاقم وجهک للدین حنیفا ط فطرت اللّٰہ التی فطر الناس علیھا ط لا تبدیل لخلق اللّٰہ ط ذلک الدین القیم ق ولکن اکثر الناس یعلمون۔ (سورہ روم ۳۰: ۳۰)

اپنا رخ یکسوئی کے ساتھ دین کی طرف قائم رکھو۔ خدا کی اس فطرت کو دیکھو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ یہ ہے دین قیم، لیکن بہت سے لوگ اتنی بات بھی نہیں سمجھتے۔

یعنی انسانی فطرت درحقیقت خدائی فطرت ہی کا دوسرا نام ہے اور صراط مستقیم یعنی خیر کے راستے پر گامزن ہونے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ اس فطرت کے مطابق انسان اپنی زندگی ڈھال لے۔ وہ فطرت جو خارجی کائنات اور انسان، انفس و آفاق میں مساوی طور پر موجود ہے۔ اس کی پیروی خدا کے غیر متبدل قوانین کی پیروی بھی ہے اور انسان کی داخلی فطرت سے مطابقت بھی۔ اخلاقی زندگی کا نشوونما بھی اس سے ہوتا ہے اور انسان کی زندگی کے عقلی پہلو کا ارتقا بھی اسی کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ چنانچہ رواقی اصول میں تقوٰی اور تعقل دونوں سما جاتے ہیں اور اس طرح ان کے ہاں یونانی اور سامی روایات کا سنگم پیدا ہوتا ہے۔ یونانی فکر اور خاص کر افلاطون اور ارسطو میں انسان کی فطرت کا بلند ترین مظہر عقل ہے جس کے استعمال اور عملی شکل سے انسان اپنی محدود اور داخلی انفرادیت سے بالا ہو کر خالق کل اور خارجی کائنات کے ساتھ رابطہ اور ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے۔ دوسری طرف سامی روایت میں انسانی فطرت کا بلند ترین مظہر اخلاقی شعور ہے جس کی مدد سے انسان دوسرے انسانوں اور

خدا سے رابطہ پیدا کر سکتا ہے۔

رواقی فلسفہ میں ان دونوں روایات کو ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ ان کے اخلاقی نظام میں فطرت خدا کے ازلی اور ابدی قانون کا مظہر ہونے کے باعث عقل و تقوٰے دونوں کی حامل ہے اور اسی کی پیروی میں انسانوں کی فلاح و بہبود کا راز مضمر ہے۔

لیکن اس حقیقت مطلقہ کو پاکر بھی انسان اپنی عملی زندگی میں کچھ خصوصی ہدایات کا طالب ہوتا ہے۔ عود بہ فطرت کا اصول محض تجریدی نوعیت کا ہے، عملی زندگی میں رہنمائی کے لئے ہمیں اس سے آگے بڑھنے اور کچھ تفصیلی احکامات کی ضرورت ہے جو رواقی فلسفہ میں موجود نہیں اور اسی لئے ان کا سارا فکر صحیح بنیاد پر قائم ہوتے ہوئے بھی عملی طور پر ایجابی شکل اختیار نہ کر سکا۔ عقل کی پیروی کا مطلب یہ لیا گیا کہ ہر انسان اپنے جذبات اور جبلّی تقاضوں کو پوری شدّت سے دبا دے اور ان کے اظہار پر مکمل پابندیاں عائد کر دے اور اس طرح ان کا تمام اخلاقی نظام محض زندگی سے فرار اور زاہدانہ ریاضتوں پر منتج ہؤا۔ اگرچہ ان کے سامنے انسان کی عملی زندگی کا ایجابی پہلو تھا اور وہ انفرادی زندگی کی بجائے اجتماعی زندگی کی اہمیت سے منکر نہیں تھے اور ان کی تمامتر کوشش یہی تھی کہ خالص انسانی اور عمومی نقطۂ نگاہ کی اہمیت سب پر واضح ہو جائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے فرد اور اس کے جذبات و خواہشات سے پہلو تہی ممکن نہیں۔ نسل و رنگ کے تعصبات اور جغرافیائی حدود کی پابندیاں اس قابل ہیں کہ ان کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس خالص انسانی نصب العین کے لئے وقتی اور مقامی، انفرادی اور شخصی اختلافات کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے۔ ایسی وحدت جو کثرت کو فراموش کر کے قائم کی جائے ایک سلبی وحدت ہو گی جس میں کوئی کشش نہیں اور نہ وہ ایک حقیقی نصب العین کا کام سرانجام دے سکتی ہے۔ اخلاقی زندگی کے لئے صرف وہی وحدت مطلوب ہے جو کثرت پر شامل ہو جس سے کثرت کا وجود قائم رہے اور یہی وہ وحدت تھی جس کی طرف رواقی فلسفہ راہنمائی کر رہا تھا لیکن عملی طور پر وہ جس تک نہ پہنچ سکا۔ ایک معاشرے میں افراد ایک مشترک مقصد کے تحت مجتمع ہوتے ہیں اور ان کا یہ اجتماع ہوتا ہی اس بنا پر ہے کہ ایک مشترک مقصد کے ساتھ ساتھ ان میں کافی اختلافات بھی موجود ہیں۔ چند ایسے افراد جو ہر حالت اور ہر حیثیت میں منطبق ہوں اور جن میں کسی قسم کا اختلاف ممکن نہ ہو کم از کم اس دنیا میں وجود نہیں رکھتے۔ اختلاف اور مشابہت، فرق اور مماثلت دونوں ناگزیر ہیں اور انہی کی بنا پر ایک معاشرے کے متنوع اور مختلف کام سرانجام پاتے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے رواقی منطق اس وحدت معہ کثرت، اختلاف معہ الاشتراک تک نہ پہنچ سکی اور اس لئے ان کے نظام فکر میں انسانیت کا تصور محض مجرد ہو کر رہ گیا جو حقیقت کی گرفت سے بالکل باہر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ اگر رواقی حکیم کے تصور کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ محض چند متضاد رجحانات کا بے جوڑ مجموعہ ہے جو مقامی اور وقتی اثرات سے پاک و بالا ہونے کے ساتھ ہی ساتھ کسی اجتماعی عمل کے بھی قابل نہیں۔ اس کا ارادہ کسی بدی اور شر کا تصور نہیں کر سکتا لیکن اس سے کوئی عمل خیر بھی (اجتماعی حیثیت میں) سرزد نہیں ہوتا۔ وہ ارادۂ نیک کا حامل ضرور ہے لیکن یہ ارادہ محض ایک نفسی کیفیت ہو کر رہ جاتا ہے

جس میں تضاد و تناقض موجود نہیں لیکن یہ ارادہ اس کی داخلی واردات کی حدود سے گزر کر خارجی کائنات میں کوئی مؤثر فعالی قوت کبھی نہیں بن سکتا۔

اسی طرح ان کے نظریئے کے رو سے خارجی کائنات مجموعی طور پر تو عقل کامل کی مظہر ہے اور اگر کہیں کہیں ہمیں کوئی نقص یا خرابی نظر آتی ہے تو وہ محض مجموعی بھلائی کے لئے ناگزیر ہے لیکن اگر ان سے کسی انفرادی شے کے متعلق خصوصیت سے سوال کیا جائے کہ وہ کس طرح اس خیر کل کے لئے ممد و معاون ہے تو ان کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک محدود دائرہ میں کوئی عمل کرے تو ان کے نزدیک اس ایک عمل کی اہمیت مجموعی بھلائی کے سلسلے میں بالکل ہیچ ہے اور نہ وہ اس کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں۔ ان کے نظام میں انفرادی اعمال کا اجتماعی زندگی کی فلاح و بہبود پر اثرانداز ہونا بالکل مہمل اور لایعنی ہے۔ ان کے فکر کے اس پہلو کو بریڈلے کے الفاظ میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے کہ یہ دنیا تو سب امکانی حالتوں سے بہترین ہے لیکن اس میں ہر چیز ایک ناگزیر بدی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر رواقی نظام ایک حیثیت (یعنی اجتماعی و کلی) میں رجائیت کا علمبردار ہے تو دوسری طرف انفرادی اور شخصی نقطۂ نظر سے وہ خالص قنوطیت کا پیغامبر ہو جاتا ہے اور ان کے نظام میں یہ دونوں رجحان اپنی اپنی جگہ قائم ہیں جس کے باعث ان کے فکر کی ہمہ گیری اور ان کے اخلاقی نصب العین کی بلندی بری طرح مجروح ہوتی ہے۔ رومی شاہنشاہ مارکس آریلیس رواقی فلسفہ کا پیرو تھا۔ اس کے قلب و ذہن میں یہ یقین راسخ تھا کہ کائنات کا نظام بہترین نہج پر قائم ہے اور مختلف النوع ارواح نیک مقاصد کے لئے روحانی مقاصد کے حصول میں کوشاں ہیں لیکن اس رجائی نظریئے کے ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے زمانے کے خارجی اور داخلی حالات سے یکسر ناامید تھا۔ جن آدمیوں سے اسے سابقہ پڑا تھا وہ سب اس کی نگاہ میں شریر اور بدفطرت تھے اور ان سے کسی قسم کی بھلائی کی توقع نہ تھی۔ یہ اس کی زندگی کا سب سے خوفناک المیہ تھا اور نہ صرف اس کا بلکہ ہر وہ شخص جو رواقی فلسفہ پر منطقی طور پر عامل ہوگا اس کی زندگی میں یہ خطرناک تضاد ہر جگہ جھلکتا نظر آئے گا اور یہی وجہ تھی کہ باوجود بلند ترین اخلاقی زندگی کے ان کے ہاں خودکشی نہ صرف جائز تھی بلکہ اس کو اختیار کرنے پر اصرار تھا۔ ایسے شخص کے لئے جو اس کائنات کی حکمت پر ایمان رکھتا ہو، جس کو یقین راسخ ہو کہ وہ مقدس اور روحانی نور کا ایک قابل قدر جزو ہے اور جس کی زندگی تقوے اور عقل کے عظیم الشان منہاج پر سرگرم عمل ہو کر اپنے اعلیٰ نصب العین کی طرف جا رہی ہو ——— ایسے شخص کے لئے خودکشی کسی طرح بھی قابلِ ترجیح نہیں ہو سکتی۔ لیکن حیرانگی تو یہی ہے کہ رواقی حکیم اور دانا آخر کار اپنے بعض غلط مفروضات کی بنا پر جو اس زمانے کے یونانی ماحول کی پیداوار تھے اس لافانی نور کو بجھا دینے پر مصر ہے۔

یہی اعتدال سے گریز اور افراط و تفریط رواقی تصور مرد کامل و حکیم میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کے خیال میں تمام انسان دو قسموں پر مشتمل ہیں، دانا اور نادان اور یہ تقسیم اس قدر مطلق اور حتمی ہے کہ ان دو کے درمیان کوئی وسطی درجہ تصور میں نہیں آسکتا۔ ایک طرف وہ گروہ ہے جو نیکی اور خیر کا مکمل حامل ہے اور اس سے کسی بدی اور شر کا امکان نہیں اور دوسری طرف وہ گروہ ہے

جس کا ہر فعل اس معیارِ خیر سے گرِ ہوا ہے اور کسی حالت میں بھی اس سے نیک عمل کی توقع نہیں۔ ایک آدمی جو پانی کی سطح سے ایک فٹ نیچے ہے اس کی موت اور تباہی اتنی ہی یقینی ہے جتنی کہ اس آدمی کی جو پانچ سو فٹ سطح دریا سے نیچے پہنچ گیا ہے۔ نیکی اور بدی میں کمیت کا نہیں بلکہ کیفیت کا فرق ہے اور اس میں درجات کا امتیاز محال ہے۔ جو شخص نیک ہے وہ پورا اور مکمل طور پر نیک ہے، اس میں بدی کا ایک ہلکا سا شائبہ بھی نہیں پایا جاسکتا اور جو بد ہے وہ پورا بد ہے اور اس میں نیکی کا پایا جانا ممکن نہیں۔

رواقی حکیم انبیاء کی طرح ہر قسم کے گناہ و لغزش سے پاک ہوتا ہے اور کسی قسم کی برائی اس پر اثر انداز نہیں ہوسکتی۔[1] وہ حقیقی معنوں میں آزاد ہے کیونکہ اسے اپنی قوتِ ارادی پر پورا اختیار اور بھروسہ ہے جس کے بل بوتے پر وہ اپنے جذبات اور نفسانی خواہشات پر پورا قابو رکھتا ہے وہی صحیح معنوں میں خوبصورت، دولت مند اور خوش ہے کیونکہ نیکی ہی دراصل خوبصورتی ہے، روح کی پاکیزگی اور زندگی کے لوازمات سے بے نیازی ہی دولتمندی، خوشی اور راحت ہے۔ وہ فرمانبرداری کرنا بھی جانتا ہے اور حکومت کرنا بھی اور اسی لئے وہی بادشاہت اور حکمرانی کے کام کے اہل ہے۔ وہی خدا کے متعلق اور اس کے قوانین سے پوری طرح واقف ہیں اور اس لئے ان کا تقویٰ اور پرہیزگاری قابلِ تقلید ہے۔ الغرض وہ انسانوں میں رہتا ہوا بھی خدائی صفات کا مکمل نمونہ اور شاہکار ہے۔

اس کے بالمقابل تمام انسان نہ صرف نادان بلکہ بے وقوفی کی انتہائی حالت میں مبتلا ہیں۔ رواقی فلسفہ کی یہی نصب العینی بلندی اور عملی پستی تھی جس نے اس کی عملی افادیت کو بے کار کردیا۔ اگر کسی نے ان سے پوچھا کہ وہ حکیم کہاں ہے اور کون ہے تو ان سے ان کا کوئی جواب بن نہ پڑا، لیکن جو لوگ انہیں اپنے اردگرد ملے، ان سب کے متعلق انہوں نے فوراً یہ کہہ دیا کہ یہ سب جہنم کا ایندھن ہیں، شریر و بے وقوف ہیں، عقل و حکمت سے عاری ہیں، خیر و نیکی سے انہیں کوئی حصہ نہیں ملا۔ حالانکہ یہی وہ گروہ ہے جن میں سے اکثریت تھوڑی سی تربیت سے بلند اعمال و کردار کا شاندار نمونہ پیش کرسکتی ہے اور کرتی رہی ہے لیکن وہ نصب العین کی بلندیوں کے پُرفضا ماحول میں اتنے مگن رہے کہ انہیں سفلی دنیا کی کثافتیں تو نظر آتی رہیں لیکن ان کو دور کرنے اور ان کی جگہ پاکیزگی پیدا کرنے کا عزم نہ ان میں پیدا ہوا اور نہ انہوں نے اس کو دوسروں میں پیدا کرنے کی کوشش کی ان کی نگاہ عالمِ بالا پر لگی رہی اور اس کے مقابلہ پر اس خاکی دنیا کی تیرگی کا احساس بہت زیادہ نمایاں نظر آتا رہا لیکن یہ تصور کبھی بھولے سے بھی ان کے دل میں نہ آیا کہ اس تیرگی کو دور کرنے کا سامان بڑی آسانی سے کیا جاسکتا ہے اور کیا جاتا رہا ہے۔ ہر انسان باوجود اپنی تمام کمزوریوں کے خود ان کے نقطۂ نگاہ سے روحانی نور کا ایک پاکیزہ شعلہ ہے جس میں اس حقیقتِ مطلقہ کو سمجھنے اور اس تک پہنچنے کی صلاحیت موجود ہے بشرطیکہ اس کے لئے ایک ایسا ماحول پیدا کیا جائے۔ لیکن کیا رواقی فلسفے میں اس کی گنجائش ہوسکتی ہے؟ کیا رواقی حکیم اپنے تخیل کی پاکیزگی اور اپنے نصب العینی عالم سے نیچے اتر کر اس دنیائے

---

[1] الیگزنڈر گرانٹ، ارسطو کا اخلاق جلد اوّل صفحہ ۳۲۲ (لندن ۱۸۸۵)

دوں میں قدم رکھنے کی ہمت و سکت رکھتا ہے؟ کیا وہ خیالی نیکی اور خیر کی بلندیوں کو چھوڑ کر اس تاریک دنیا میں داخل ہو سکتا ہے جہاں خیر محض و شر محض نہیں بلکہ خیر و شر، نیکی اور بدی کی مسلسل آویزش اسے دعوتِ مبازرت دے رہی ہے؟ اگر ان کا جواب نفی میں ہے تو ایسے فلسفہ اور ایسی حکمت انسانوں کے کسی کام کی نہیں، وہ چند بے دقوتوں اور سر پھرے انسانوں کو شاید تشفی دے سکے لیکن عام انسانوں کے لئے اس میں کوئی پیغام نہیں مل سکتا، ان کی قلبی و ذہنی پریشانیوں کا مداوا ان کے پاس کچھ نہیں۔

آرتھر نیک

برطانوی پارلیمنٹ کی رسوم وروایات

بدلتی ہوئی دنیا میں برطانوی پارلیمنٹ نے اپنے طریق کار کو نئے حالات کے مطابق بنانے میں کبھی کوئی دشواری محسوس نہیں کی۔ برطانیہ کا غیر تحریری دستور کچھ ایسا لچکدار ہے کہ وہ دو عظیم جنگوں کے جھٹکے تک بخوبی برداشت کر چکا ہے نیز موجودہ زمانہ کے ہر تقاضہ کو پورا کرنے کا اہل ثابت ہوا ہے۔ لیکن اس تمام تبدیلی اور ترقی کی تہ میں وہ رسوم وروایات ہیں جو صدیوں سے چلی آرہی ہیں اور جن کا تمام جماعتوں کے اراکین ادب واحترام کرتے ہیں۔

ماضی وحال

پارلیمانی اجلاس کے زمانہ میں کوئی شخص بھی دارالعوام میں جاکر اس حقیقت کا مشاہدہ کرسکتا ہے کہ خود ایوان مباحثہ بالکل نیا اور جدید طرز کا ہے اور یہاں موجودہ زمانہ کے بولنے اور سننے کے آلات مثلاً مائکروفون لاؤڈ سپیکر وغیرہ نصب ہیں۔

اجلاس کے دوران میں کرسئ صدارت پر اسپیکر اپنا نیچا چوغہ اور مصنوعی بالوں کا ٹوپ پہنے ہوئے رونق افروز ہوتا ہے۔ چوغہ کے نیچے برجس اور درباری لباس ہوتا ہے جو نظر آتا ہے۔ یہ باعظمت اور پرشکوہ شبیہ حال کا ماضی سے رشتہ قائم رکھتی ہے۔ اور "مدر آف پارلیمنٹس" (پارلیمنٹوں کی ماں) کی روایت کے تسلسل کی ایک زندہ علامت ہے۔

دارالعوام نے اپنے اراکین میں سے ایک شخص کو بحیثیت اسپیکر (عوام کی طرف سے بادشاہ سے خطاب کرنے والا) منتخب کرنے کا دستور ۱۳۷۶ء سے شروع کیا جو آزادئ تقریر کا سرچشمہ ہے اور نہ صرف پارلیمان کے ہر رکن، بلکہ دولتِ مشترکہ کے ہر شہری کا ایک بیش بہا اور نادر خزانہ ہے۔

غیر جانبداری

دارالعوام کے اسپیکر کا منصب دنیا کے معزز ترین، پرشوکت اور عظیم ذمہ داریوں والے عہدوں میں سے ایک ہے۔ اسپیکر کا انتخاب بالعموم متفقہ طور پر پرانی رسم کے مطابق ایک ایوانِ پارلیمنٹ کی مدت اجلاس کے لئے کیا جاتا ہے لیکن عملی طور پر وہ دوبارہ اتنے ہی عرصہ کے لئے منتخب ہوتا ہے جتنے کی وہ خواہش کرتا ہے۔ وہ قطعی غیر جانبدار رہتا ہے۔ مباحثوں میں نہیں بولتا اور اختلافات میں بھی اپنی رائے صرف اس وقت ہی دیتا ہے جب ہر جماعت کے ووٹ برابر ہوں اور تصفیہ کی کوئی صورت نظر نہ آرہی ہو۔ بلحاظ مرتبہ اسپیکر کا شمار برطانیہ کے سربراہ عہدہ داروں یعنی وزیر اعظم اور کونسل کے لارڈ پریذیڈنٹ کے بعد ہوتا ہے۔ وہ سوائے دو توں آرک بشپوں کے باقی سب افراد پر برتری رکھتا ہے اور اپنے عہدہ سے سبکدوش ہونے کے بعد وہ طبقۂ امراء کا ایک رکن ہو جاتا ہے۔ تصرویسٹ منسٹر میں اس کی رہائش گاہ

ہوتی ہے جہاں اُس کا اقتدار سب سے بلند و برتر سمجھا جاتا ہے۔

جلوس

پارلیمنٹ کے اجلاس کے زمانہ میں اسپیکر کا عبادت کے لئے جو ہر روز جلوس جاتا ہے وہ سب سے زیادہ پُرشوکت اور دلآویز معلوم ہوتا ہے۔ یہ مہمانوں، افسروں اور اراکین کے لئے مستقل دلچسپی کا باعث ہوتا ہے۔ "حاضرین ادب کے ساتھ جناب اسپیکر کے لئے راستہ دیجئے" کے گرجدار نعرہ سے ایوان کے اجلاس کا افتتاح ہوتا ہے۔ اسی نعرہ سے اسپیکر کی فضیلت اور اُس کے منصبِ جلیلہ کی عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ جس وقت اسپیکر کا شاندار جلوس اُس کی رہائش گاہ سے غلام گردش سے ہوتا ہوا آتا ہے تو قصرِ ویسٹ منسٹر کے مرکزی ہال میں یہ گرجدار نعرہ پولس کا وہ انسپکٹر لگاتا ہے جو اُس وقت ڈیوٹی پر ہوتا ہے۔

سب سے پہلے درباری لباس میں ایک نقیب آتا ہے اُس کے بعد مسلح سارجنٹ کاندھے پر "عصائے شاہی" رکھے ہوئے داخل ہوتا ہے۔ دارالعوام کا یہ عصا اسپیکر کو سلطنت سے تفویض شدہ اقتدار کی علامت ہے۔ یہ بادشاہِ وقت کی طرف سے اسپیکر کو مستعار دیا جاتا ہے اور اُس کے پاس اجلاس کے اختتام تک رہتا ہے۔ جب پارلیمنٹ برخاست کی جاتی ہے تو عصائے شاہی بادشاہ کو پھر منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ ایوانِ عام کی روزمرہ کی زندگی میں ایک اہم کام انجام دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر ایوان کی باقاعدہ آئینی تشکیل نہیں ہو سکتی۔

محراب چرچل

مسلح سارجنٹ کے پیچھے اسپیکر اس طرح آتا ہے کہ اُس کے لمبے چوغہ کا پچھلا حصّہ ایک دامن بردار اُٹھائے ہوئے ہوتا ہے۔ یہ ملازم سترھویں صدی کی مخصوص پوشاک میں ملبوس چاندی کی تلوار لئے ہوئے ہوتا ہے۔ بھاری بھرکم چوغے میں ملبوس اسپیکر کے پادری اور پرائیویٹ سکرٹری جلوس میں ہوتے ہیں۔ اور یہ جلوس خراماں خراماں مرکزی ہال کے فرش پر سے گذرتا ہوا ایوانِ مباحثہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ پھر یہ جلوس مشہور محرابِ چرچل کے نیچے سے گذرتا ہے۔ یہ محراب جنگ کے زمانہ کے تمام داغوں کے ساتھ محفوظ رکھی گئی ہے تاکہ یہ برطانیہ کے عظیم کردار کی مسلسل یاد دہانی کرتی رہے جو اُس نے دنیا کی جدوجہد آزادی میں بڑے عزم و استقلال کے ساتھ ادا کیا۔

جیسے ہی یہ جلوس نظروں سے اوجھل ہوتا ہے وہ مہمان جن کے پاس اجازت نامے ہوتے ہیں گیلریوں میں داخل ہونے کے لئے سیلاب کی طرح آگے بڑھتے ہیں۔ البتہ اُن کو دعا کے ختم ہونے تک اذنِ باریابی نہیں ملتا۔ عوام اور پریس کے نمائندے عبادت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ صرف ایک مرتبہ یعنی ۲۶ر اکتوبر ۱۹۵۰ء کو جب نئے ایوان کا سرکاری طور پر افتتاح کیا جا رہا تھا تو اُس وقت کے اسپیکر کرنل ڈگلس کلفٹن براؤن نے (جو اب لارڈ آف رف سائڈ کہلاتے ہیں) یہ اعلان کر دیا تھا کہ ان کی خواہش ہے کہ عوام اور پریس کے نمائندے بھی دعا میں ضرور شریک ہوں۔ انہوں نے کہا کہ "ہم بطور خاندان مجتمع ہو رہے ہیں اور خاندانی دعا کے ساتھ اجلاس کا افتتاح کر رہے ہیں پھر

اس دُعا میں کیوں نہ ہم سب ایک عظیم خاندان کے افراد کی طرح اکٹھے شریک ہوں۔"

یہ ایک ناقابلِ فراموش منظر تھا اس لئے اور بھی زیادہ عجیب تھا کہ اس میں تمام اراکین ایوان، اہلکار اور دولتِ مشترکہ اور زیرِ حفاظت علاقوں کے مہمان بھی شریک تھے۔

آنکھ اوجھل

دعائیں پادری صاحب پڑھتے ہیں اور اراکین بنچوں کے نزدیک اپنی اپنی جگہ پر ایک دوسرے کے بالمقابل کھڑے ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ عبادت کے بعد ایک دعا پڑھی جاتی ہے جبکہ وہ سب ایک چکر لگاتے ہیں اور دیوار کی طرف مُنہ کرکے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اس رسم کی وجہ تسمیہ اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ ایک شخص اپنے دل میں عناد اور دشمنی رکھتے ہوئے اپنے خالق کی خلوص دل کے ساتھ عبادت کرسکے۔ چونکہ بظاہر مختلف سیاسی جماعتوں کے اراکین بغیر تلخی اور رشک کے احساس کے ایک دوسرے کے روبرو نہیں ہوسکتے ہیں۔ اس لئے وہ اپنی اپنی پیٹھ موڑ لیتے ہیں اور اس طرح تلخی اور دشمنی غائب ہو جاتی ہے۔

سیاہ عصا

فرمانروا کو دارالعوام میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔ جب ملکہ معظمہ بنفسِ نفیس یا نیابت (کمیشن) کے ذریعے پارلیمنٹ کے اجلاس کا افتتاح کرنے، پارلیمنٹ کے قوانین کو شاہی منظوری دینے، یا اجلاس برخاست کرنے دارالامراء میں آتی ہیں اور یہ تینوں آئینی فرائض جو عملی طور پر نہیں تو ظاہری طور پر ہی شاہی اختیارات سے منسلک ہیں اور ان کی ادائیگی کے وقت دونوں ایوانوں کے اراکین کی موجودگی لازمی ہے، تو ایسے موقعوں پر شاہی ایلچی جو "عصائے سیاہ" (بلیک راڈ) کے نام سے موسوم ہوتا ہے آتا ہے۔ اس کا پورا خطاب ہے "عصائے سیاہ کا شریف نقیب" اس نام سے منسوب ہونے کا سبب ایک چھوٹا کالا ڈنڈا ہے جو وہ عصائے منصبی کے طور پر اپنے ساتھ رکھتا ہے۔ یہ سرکاری لباس یعنی ایک سیاہ چوغہ جس پر جابجا سونے کا کام ہوتا ہے، برجس، سلک کے موزے، اور نقرئی بکسوئے کے جوتے پہنے ہوتا ہے۔ اس کی تلوار، جو فی الحقیقت کبھی استعمال نہیں ہوتی، اس کی بغل میں لٹکتی رہتی ہے۔ جب وہ غلام گردش سے ہوتا ہوا مرکزی ہال سے ایوانِ عام میں آتا ہے تو اس کی آمد کا اعلان ایک نقیب گرجدار آواز میں کرتا ہے "عصائے سیاہ، عصائے سیاہ کو راستہ دیجئے"۔ لیکن ایوان میں جیسے ہی یہ آواز مسلح سارجنٹ کے کان میں پڑتی ہے وہ پھرتی سے اپنی کرسی سے اُٹھتا ہے۔ دروازۂ خاص کو "عصائے سیاہ" کے روبرو دھماکے کے ساتھ بند کردیتا ہے۔ اور پھر شاہ بلوط کے مضبوط دروازے کے جنگلہ دار روزن سے جھانکتا ہے۔

دستک

"عصائے سیاہ" دروازہ پر تین مرتبہ دستک دیتا ہے۔ تب اسپیکر کے اشارے سے اس کو بلانے کا حکم دیتا ہے اور مہمان کو اذنِ باریابی مل جاتا ہے۔ وہ ایوان میں داخل ہوتا ہے۔ کرسئی صدارت، کابینہ اور حزبِ مخالف کے اراکین کو کورنش بجا لاتا ہے۔ اور پھر اگر ملکہ معظمہ بنفسِ نفیس دارالامراء میں تشریف فرما ہوں تو اعلان کرتا ہے کہ "ملکہ معظمہ کا یہ فرمان ہے کہ فوری طور پر دارالامراء میں ملکہ کی خدمت میں حاضر ہو جائیں"۔ اگر پارلیمان کے قانون کو

شاہی منظوری کمیشن (نیابت) کے ذریعے دی جا رہی ہے (جیسا آج کل ہوتا ہے) تب عصائے سیاہ اس طرح اعلان کرتا ہے:

"امرائے کمیشن اس معزز ایوان کے اراکین کی دارالامراء میں فوری حاضری چاہتے ہیں۔"

دارالعوام کے دروازہ کو "عصائے سیاہ" کے آنے پر بند کرنے کا دستور بڑا قدیم، عجیب اور قابلِ قدر ہے۔ اور بڑی گہری اہمیت رکھتا ہے۔ یہ اس زمانہ کی یادگار ہے جبکہ دارالعوام آج کل کی طرح نہ اتنا آزاد اور خود مختار تھا اور نہ معاندانہ مداخلت سے پاک وصاف۔ یہ عوام کے نمایندوں کے اس حق کو ظاہر کرتا ہے جو ان کے خلوت میں بحث ومباحثہ کرنے اور تمام آنے والوں بالخصوص بادشاہوں اور امراء پر دروازہ بند کرنے سے متعلق ہے۔

محافظ رضا کار

گائی فاکس نے ۵ نومبر ۱۶۰۵ء کو اجلاس کے افتتاح کے موقع پر شاہ جیمز اوّل اور اس کی تمام پارلیمنٹ کو بارود کے ذریعہ اُڑانے کا منصوبہ تیار کیا تھا۔ یہ بارود کی سازش کے نام سے موسوم ہے۔ اس روایت کو ابھی تک برقرار رکھا گیا ہے اور جب بھی فرمانروائے وقت ویسٹ منسٹر میں اجلاس کا افتتاح کرنے آتا ہے تو محافظ رضا کاروں کا ایک دستہ اپنی دلکش سنہری اور قرمزی رنگ کی وردیوں میں ملبوس (جس میں اسٹیورٹ بادشاہوں کے زمانہ سے اب تک کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے) اپنے پلیٹیرووں کے جھالر دار نیزے تھامے ہوئے صبح سویرے پہنچ جاتے ہیں۔ اور قصر ویسٹ منسٹر کے تمام تہ خانوں سے گذرتے ہیں۔ اور اس تہ خانہ پر خاص طور پر نگاہ رکھتے ہیں جس کے اوپر تخت شاہی ہے۔ اور جس پر بیٹھ کر ملکہ معظمہ اپنی تقریر سے پارلیمنٹ کے نئے اجلاس کا افتتاح کرتی ہیں۔

پرانی رسمیں

دارالعوام کے مباحثہ کے کمرہ کا فرش سبز رنگ کے قالین سے آراستہ ہے لیکن اس قالین پر ہر طرف سے ایک مختلف رنگ کے قالین کا حاشیہ ہوتا ہے۔ اس کی بھی تاریخی اہمیت ہے۔ اگر کوئی ممبر ایوان میں تقریر کرنے کے لئے اُٹھتا ہے اور ایک قدم بھی قالین کے حاشیہ سے باہر ے جاتا ہے تو "باادب۔ باادب" کا شور مچ جاتا ہے۔ چنانچہ ممبر کو لازمی طور پر پاؤں کھینچنا پڑتا ہے۔ تاکہ وہ تقریر کرتے وقت قالین کے حاشیہ پر دونوں قدم رکھے رہے۔ یہ قدیم رسم اس وقت سے چلی آتی ہے جبکہ اراکین اپنے ساتھ تلواریں لاتے تھے اور ضروری تھا کہ وہ تقریر کرتے وقت فاصلہ پر رہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ کسی کو غصہ آجائے اور وہ اپنی تلوار کھینچ کر اپنے مخالف کو زخمی کرنے کی سعی کرے۔ آجکل تلواروں کی جگہ محض الفاظ مخالفین کو زخمی کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ دن کی نشست کے اختتام پر پولیس کی طرف سے "گھر کون جانا چاہتا ہے؟" کی صدائے بازگشت غلام گردشوں میں گونج جاتی ہے۔ صدیوں قبل جب دن کی کارروائی ختم ہوجاتی تھی اور اراکین اپنے گھر واپس ہوتے تھے تو رستے میں چوروں اور ڈاکوؤں کے خطرات کا سامنا کرنا پڑتا تھا یہ بھی ایک مثال ہے کہ کس طرح ویسٹ منسٹر میں قدیم و جدید زمانہ کی بہترین چیزوں کا امتزاج موجود ہے تاکہ کوئی ایک نئی رسم دنیا کو مشکلات کی آگ میں نہ جھونک دے۔

مولانا عتیق الرحمٰن

بھارتی سکولرزم اور مسلمان

۱۵ اگست کو ہندوستان کی آزادی کے دس سال پورے ہوگئے۔ آئیے اب ایک سرسری نظر سے جائزہ لیں کہ اس دس سال کے دورِ آزادی نے ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی پر کیا اثر ڈالا ہے؟ اور اس عرصے کے جدید حالات نے کن کن اہم مسائل سے ہمیں دوچار کردیا ہے۔

۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو جب انگریزوں نے اقتدار ہندوستانیوں کی طرف منتقل کیا تو تقسیم کے پیدا کردہ خاص حالات کی بنا پر ملک کے اس حصہ کی زمام کار جو آج ہندوستان کہلاتا ہے فی الحقیقت یہاں کے اکثریتی فرقہ کے ہاتھ میں آئی جس طرح کہ پاکستان کہلانے والے حصّہ کا اقتدار وہاں کے اکثریتی فرقہ کے ہاتھ میں۔ مگر یہاں اُس وقت اختیارات پر قبضہ پانے والی جماعت چونکہ خالص اکثریتی فرقہ کی نہیں تھی بلکہ تمام فرقوں کے کچھ نہ کچھ عناصر اس میں شریک تھے اور روزِ اوّل سے وہ اپنا پلیٹ فارم مشترک بناتی رہی تھی، اس لئے قدرتی طور پر کچھ تو اس "مشترک پلیٹ فارم" کے عنوان کی لاج رکھنے کے خیال سے اور کچھ دوسری مصلحتوں کے تقاضے کی بنا پر اس برسرِاقتدار جماعت نے یہاں کی حکومت کو اکثریتی فرقہ کی طرف منسوب کرنے کے بجائے سیکولر رکھنا پسند کیا جس کا مطلب یہ تھا کہ مختلف فرقوں کے وجود کی جو بنیاد ہے یعنی مختلف مذاہب، ان میں سے کسی مذہب سے حکومت کو کوئی واسطہ نہ ہوگا، نہ کوئی مذہب حکومت میں دخیل ہوگا اور نہ حکومت کسی مذہب میں مداخلت کرے گی۔

بظاہر بڑی معقول بات تھی اور مختلف فرقوں کے دیس میں سب کو مطمئن کرنے کی واحد تجویز۔ لیکن جیساکہ تحریکِ خلافت کے بعد بعض غیرمسلم کانگریسی لیڈروں کے ذہنی تغیر اور آزادی کے بعد قیادت اور قانون سازی کا منصب پانے والے افراد کے افکار و نظریات پر نظر رکھنے والے شروع ہی میں اس کا کچھ اندازہ رکھتے تھے، عمل کے میدان میں مرکزی اور ریاستی حکومتیں اس نقشے سے مختلف لائنوں پر چل پڑیں جو سیکولرزم کے نظریہ سے سمجھا گیا تھا۔ اور آج تک اسی راستہ پر چلی جارہی ہیں۔

تحریکِ خلافت کے بعد اکثریتی فرقہ سے تعلق رکھنے والے بعض لیڈروں کے ذہن میں جو تبدیلی آگئی تھی اور پھر اس کے اثر سے کانگریس کے اندر ملک کے مستقبل کے بارے میں کانگریسی رہنماؤں کے سابق ذہن سے مختلف ذہن رکھنے والا ایک مؤثر طبقہ جو پیدا ہُوا صرف اس کی حد تک اگر غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ جنگِ آزادی کے دوران ہی میں، آزادی کے بعد اپنے تہذیبی غلبہ کا منصوبہ اس کے پیش نظر تھا۔ اور ہوسکتا ہے کہ جنگِ آزادی کے دوران میں تہذیب و تمدّن کا رشتہ

مذہب سے کاٹ کر وطن سے جوڑنے کی کوشش میں اس رجحان کا بھی ہاتھ ہو۔ تاکہ قدیم وطنی تہذیب و تمدن کے نام پر اپنی اس مخصوص تہذیب و معاشرت کا احیاء سیکولرزم کے نعرہ کے ساتھ ساتھ سرکاری وسائل سے کیا جاسکے۔ بہرحال وجہ جو کچھ بھی ہو اور اس احیائی ذہنیت کے وجود کا سلسلہ ماقبل آزادی تک دراز ہو یا نہ ہو، واقعہ جس کے نتائج سے بحث ہے وہ یہی ہے کہ ہندو تہذیب' ہندوستانی تہذیب کے نام پر سرکاری تہذیب بنتی جارہی ہے۔ اور سرکاری وسائل و اثرات اس تہذیب کو فروغ دینے کے لئے پوری آزادی سے استعمال کئے جارہے ہیں۔ اسی گذشتہ جنوری کی بات ہے کہ ۲۶ رجنوری کے جشن کے لئے یو۔ پی کے وزیر اعلیٰ نے ہدایت فرمائی تھی کہ اسے دسہرا اور دیوالی کی طرح منایا جائے۔ چنانچہ اس دن کا جشن ٹھیک اسی انداز پر منایا گیا۔ اس دن کے جلوس اور دسہرے کے جلوس میں بس اتنا ہی فرق تھا کہ اس میں کچھ چیزیں زیادہ تھیں، ورنہ دسہرے کے قریب قریب تمام ہی اجزاء اس میں شامل تھے! اور یہ کوئی ایک ہی سال کی بات نہیں۔ ہر سال یہی ہوتا ہے۔ پھر یہ بات صوبائی حدود تک بھی محدود نہیں ہے بلکہ عین ملک کی راجدھانی میں خود صدر جمہوریہ کے زیر سایہ بھی یہی سب ہوتا ہے۔ اسی ۲۶ رجنوری کی رپورٹ ہے جس کا ایک ٹکڑا معاصر "صدق" جدید لکھنؤ نے دہلی کے ایک روزنامہ کے حوالے سے اپنی یکم مارچ ۵۶ء کی اشاعت میں نقل کیا ہے، لکھا ہے کہ :

"یوم جمہوریہ کی پُر مسرت تقریب پر...... راشٹرپتی بھون کا ہر گوشہ اپنے اندر کشش کا سامان رکھتا تھا۔ مگر خصوصیت کے ساتھ بڑے بڑے تیرتے ہوئے مصنوعی کنول کے پھول اور اس کے اندر سے برقی قمقمہ کی پھوٹتی ہوئی کرن اور خود بخود ان پھولوں کا کھلنا اور سمٹنا سب سے زیادہ جاذب نظر تھا۔ مگر...... ایک بات بُری طرح محسوس ہوئی وہ یہ کہ جب یہ کنول کے مصنوعی پھول کھلتے تھے تو اس میں لکشمی دیوی کی مورتی نمودار ہوتی تھی۔ حالانکہ اسی پھول سے آزاد ہندوستان کا نقشہ، تاج محل کا نقشہ یا مہاتما گاندھی کی مورتی بھی آسانی سے نمودار ہوسکتی تھی۔"

یہ دو مثالیں تو قومی تقریبات کے مواقع پر خالص سرکاری طرز عمل کی تھیں۔ سرکاری دائرہ سے باہر پبلک کاموں میں بھی آئے دن بڑی بڑی ذمہ دار شخصیتیں خالص ہندوانہ رسوم و رواج کا مظاہرہ کرتی اور اس طریقہ سے ہندو تہذیب و تمدن کی احیائی کوششوں کو سرکاری اثرات سے مدد پہنچاتی رہتی ہیں۔ معاصر "صدق جدید" ہی نے اپنی ۱۱ رمئی ۵۶ء کی اشاعت میں یکم مئی کے "اسٹیٹسمین" (دہلی) کی ایک تصویر کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :

"وسط صفحہ کی ایک نمایاں تصویر میں نائب صدر جمہوریہ ایک بڑے جٹا دھاری کے ساتھ کھڑے ہوئے پوجا کررہے ہیں اور غالباً منتر پڑھتے ہوئے آگ میں کچھ ڈال رہے ہیں۔ فوٹو کے نیچے یہ درج ہے کہ یہ پوجا ۲۹ر اپریل کو نئی دہلی میں نئے پبلک اسکول کے افتتاح کے موقع پر ہورہی ہے۔"

یہ تو تھے نائب صدر جمہوریہ، اور بالکل اسی قسم کا واقعہ ایک صوبائی چیف منسٹر سے متعلق ملاحظہ ہو:

"بمبئی کے ایک انگریزی معاصر "جام جمشید" مؤرخہ ۲۱ رجون کے صفحہ ۸ پر ایک تصویر ہے جس میں صوبہ کے وزیر اعلیٰ شری ڈیسائی اپنے ہاتھ سے، ایک دیا (چراغ) جلاتے ہوئے دکھائے گئے ہیں اور سامنے یہ عبارت درج ہے:

"احمد آباد کے بی۔ آئی زنانہ کالج کا افتتاح چیف منسٹر صاحب علم کی دیوی "سرسوتی جی" کے آگے دیا جلا کر رہے ہیں۔" (صدق ۶ رجولائی ۱۹۵۶ء)

قومی تقریبات کے مواقع پر سرکاری دائرہ میں "ہندو تہذیب" نوازی کا ذکر تو اوپر آچکا، ایک مثال سرکاری کاروبار میں بھی اس تہذیب کے عمل دخل کی سُن لیجئے۔ ۲۵ رستمبر ۱۹۵۶ء کی خبر ہے کہ:

"بمبئی کی دولسانی ریاست کی وزارت جو یکم نومبر سے قائم ہونے والی تھی اب اس کی تاریخ ایک دن پہلے ہی مقرر کر دی گئی ہے یعنی ۳۱ راکتوبر کی رات۔ اس لئے کہ کالی چودس یکم نومبر کو پڑتی ہے اور نجومیوں کے نزدیک وہ ایک منحوس تاریخ ہے۔" (صدق ۱۲ راکتوبر ۱۹۵۶ء)

جوتشیوں یا نجومیوں کے کہنے پر اعتماد اور تاریخوں میں نحوست وسعادت کا اعتقاد اور اس کی بنیاد پر کسی کام کیلئے کسی تاریخ کا ترک اور کسی کا اختیار وانتخاب یہ خاص ہندو تہذیب کا امتیاز اور اس کی قدیم روایت ہے۔ مگر سیکولرزم کی قرارداد کے باوجود وزارت کی تشکیل جیسے خالص ریاستی مسئلہ میں اس روایت کا بالکل اسی طرح پاس کیا گیا جس طرح ہندوؤں میں شادی بیاہ کی تاریخ رکھنے میں اس کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

اوپر برسر اقتدار طبقہ کے بعض خاص نظریات کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، اس سے مراد مذہب کے بارے میں ان کا محدود تصوّر ہے یعنی یوں تو دستور میں مذاہب کی آزادی اور اُن میں حکومت کی عدم مداخلت کا اصول تسلیم کیا گیا ہے اور ارباب حکومت ان دستوری تحفّظات کے احترام کا یقین دلاتے رہتے ہیں مگر مذہب کا لفظ وہ اپنی ایک خاص اصطلاح کے طور پر بولتے ہیں جس کے مفہوم میں کم از کم اسلام کا تو ایک چوتھائی حصّہ بھی نہیں آتا۔ چنانچہ وہ "سماجی اصلاح" کے نام سے سرکاری اور غیر سرکاری طور پر مسلسل ایسے اقدامات کر رہے ہیں جن سے اسلامی زندگی کے حصار میں شگاف پڑتے جا رہے ہیں۔ سرکاری اقدامات کی مثال معاشرتی زندگی سے تعلق رکھنے والے وہ قوانین ہیں جو گزشتہ چند برسوں میں پاس کئے گئے ہیں، جن کی زد میں مسلم پرسنل لاء کی متعدد دفعات آچکی ہیں۔ اس رُخ پر اقدامات کی یہ ابھی ابتدا ہے۔ لیکن قانون سازی کے جس جدید اصولی رجحان کے ماتحت یہ ابتدا ہوئی ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس میں ذرا شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ کچھ عرصہ بعد پرسنل لاء نام کی کوئی چیز اس ملک میں باقی نہیں رہ جائے گی۔

غیر سرکاری اقدامات کی سب سے بڑی مثال وزیر اعظم پنڈت نہرو کی وہ متعدد پبلک تقریریں ہیں جن میں اُنھوں نے برقع پوش مسلم خواتین کو دیکھ کر پردہ کے خلاف سخت لیکچر دئے ہیں اور پوری قوت سے مسلم خواتین کو بے پردگی پر آمادہ کرنے کی

کوشش فرمائی ہے۔

پردہ اسلامی معاشرت میں کیا اہمیت رکھتا ہے، وہ مسلم سوسائٹی کے کن مصالح کا ضامن ہے اور اُس کا خاتمہ اسلامی نقطۂ نظر سے کن مفاسد اور معائب کا پیش خیمہ بنے گا اور پھر اس کے نتیجہ میں علی طور پر مجموعی اسلامی زندگی (جو خود ہی کافی ضعیف ہے) کن کن پہلوؤں سے مجروح ہو گی، ان سب باتوں کا جو لوگ کچھ اندازہ رکھتے ہیں وہی محسوس کر سکتے ہیں کہ یہ بات کتنی دور رس ہے۔

بہرحال یہ واقعہ ہے کہ ہندوستانی تہذیب کے نام پر ہندو تہذیب کے احیاء کے لئے سرکاری وسائل و اثرات بے دریغ استعمال ہو رہے ہیں اور ایوانِ حکومت تک میں اس کو نہایت آزادی کے ساتھ عمل دخل کا موقع مل رہا ہے۔

اور یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ کسی قوم (خصوصاً ایک مذہبی قوم) کی تہذیب اس کے مذہبی عقائد و خیالات کے اثرات سے نہ صرف آزاد نہیں ہوتی بلکہ اس کی تشکیل میں مذہب کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ تہذیبی اطوار و روایات کے سلسلہ میں ایک خیال، جس کا متحدہ قومیت کے سلسلہ میں بڑا پروپگنڈا کیا جاتا رہا ہے، یہ ہے کہ یہ چیزیں کسی سرزمین کے خاص جغرافیائی اور فطری ماحول کی بالواسطہ پیداوار ہوتی ہیں، مذہبی اصول و عقائد سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مگر اس پراپیگنڈے میں صداقت صرف اتنی ہے کہ جب تک کوئی قوم مذہب سے آشنا نہ ہوئی ہو اُس وقت تک وہ تمدنی تقاضوں کے ماتحت جو رنگ ڈھنگ اور زندگی کے طور طریق اختیار کرتی ہے وہ بے شک اس کے خاص جغرافیائی اور فطری ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں اور اُن کی تشکیل میں اس ماحول کے خاص اقتضاآت اور اس کے پیدا کردہ احساسات و رجحانات اور اندرونی کیفیات و جذبات ہی کا اصل ہاتھ ہوتا ہے۔ مگر کسی مذہب سے وابستگی کے بعد انسانی افکار اس کے خوب و ناخوب کے معیارات اور زندگی کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر میں جو تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اُن کے اثر سے اس کے تہذیبی نقشے میں قطع و برید اور تغیر و ترمیم نہ صرف ایک لازمی منطقی تقاضہ بلکہ ایک ناقابلِ انکار واقعہ ہے۔ کسی قوم کے بارے میں بھی آپ جستجو کیجئے اس کی تاریخ اگر ابتداء سے محفوظ ہے تو لازمی طور پر اس کی تہذیب کے دو دور آپ کے سامنے آئیں گے۔ ایک مذہب سے بیگانگی کے دور کی تہذیب اور دوسری کسی مذہب سے وابستگی کے بعد کی تہذیب۔ اور دونوں حالتوں کے تہذیبی نقشوں میں خواہ کوئی بنیادی فرق نہ ہو مگر دونوں کے رنگ یقینا جابجا ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ تہذیب کا بنیادی خاکہ بے شک وہی رہتا ہے جس کے خطوط کسی انسانی گروہ کی تمدنی زندگی کی ابتدا ہی میں اس کے ماحول کے فطری تقاضے اور اس سے پیدا ہونے والے احساسات و رجحانات وغیرہ اُبھار دیتے ہیں، مگر مذہب آکر اس خاکے میں نئے رنگ بھرتا ہے۔ اور انسان اس خاکے پر جو تہذیبی عمارت پہلے از خود (اپنی محدود نظر اور اپنی خواہشات کے مطابق) قائم کر چکا ہوتا ہے، مذہب سے آشنائی کے بعد جب اس کے افکار و تصورات کی دنیا بدلتی ہے اور وہ ایک نیا نقطۂ نظر اپنا لیتا ہے تو وہ اس عمارت کے صرف اُن اجزاء کو تو علیٰ حالہا باقی رکھتا ہے جو ان جدید تصورات و نظریات سے میل کھاتے ہیں، باقی جن کا

کوئی جوڑ ان تصورات کے ساتھ نہیں بیٹھتا انھیں یا تو منہدم کردیا جاتا ہے یا تھوڑی بہت ترمیم کے بعد انھیں باقی رکھنے کے لائق بنا لیا جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی قوم اپنے مذہب کی اصلیت کو بھول کر اپنے مذہبی عقائد و تصورات کا سانچہ بدل ڈالتی ہے تو اس تغیر کا اثر بھی اس کے تہذیبی ڈھانچہ میں رونما ہوئے بغیر نہیں رہتا اور تہذیب کا نقشہ ایکبار پھر تغیر پذیر ہو کر اپنے آپ کو قوم کے مسخ شدہ عقائد و تصورات سے ہم آہنگ کر لیتا ہے۔ اس کے لئے ہمیں تاریخ کے مطالعہ کی بھی ضرورت نہیں، ہم آج بھی دنیا کی مختلف قوموں کے احوال میں اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

الغرض کہنا صرف یہ ہے کہ کسی بھی مذہبی قوم کی تہذیب اس کے مذہب کی چھاپ سے خالی نہیں ہوتی اور وہ قوم جس طرح کے بھی مذہبی افکار و تصورات رکھتی ہے وہ اس کی تہذیب میں رچے بسے رہتے ہیں۔ چنانچہ حکومت کی طرف سے ہندوستانی تہذیب کے نام پر ہندو تہذیب کو نوازنے کی جو پالیسی سامنے آرہی ہے اُس نے جہاں مسلمانوں کے ایک طبقہ پر یہ اثر ڈالا ہے کہ وہ اس پالیسی کے قدرتی اثرات سے اپنے گھروں اور اپنی نوخیز نسل کی حفاظت کے لئے اپنے مذہبی حدود کی حفاظت میں سخت ہو گیا ہے وہیں ایک طبقہ پر یہ اثر پڑ رہا ہے کہ ہندو دھرم کے عقائد و تصورات سے اس کا وہ بُعد ختم ہوتا جا رہا ہے جو آزادی سے پہلے باوجود ساری آزاد خیالیوں کے پایا جاتا تھا کسی ملک کا حکمران طبقہ اگر کسی تہذیب کے ساتھ سرکاری یا غیر سرکاری طور پر نوازنے اور اپنانے کا معاملہ کرنے لگے تو "الناس علیٰ دین ملوکھم" کے اُصول پر یہ قدرتی بات ہے کہ جو لوگ پہلے اس تہذیب سے مانوس نہیں تھے انکی نامانوسیت رفتہ رفتہ ختم یا کم ہو جائے اور جن باتوں سے قریب ہونے میں انھیں طبعی رکاوٹ پیش آتی تھی ملک کا عام سرکاری اور غیر سرکاری فیشن بنتا ہوا دیکھ کر وہ ان سے مانوس ہونے لگیں۔ چنانچہ ہندوستان میں مسلمانوں کا وہ طبقہ جو غیر شعوری طور پر فیشن اور عام رواج کے رُخ پر چلنے کا مزاج رکھتا ہے اس کو اس وقت یہی صورت حال درپیش ہے۔ پہلے وہ دسہرے کے جلوس کے جن مشغلات کو ہندو مذہب کے تہذیبی مظاہر سمجھ کر صرف ایک اجنبی تماشائی کی طرح دور سے دیکھتا تھا، اب انھیں اجزا کو جب وہ عام ملکی تقریبات میں سرکاری اور غیر سرکاری دائروں میں اس پروپگنڈے کے ساتھ شامل دیکھتا ہے کہ یہ کسی خاص مذہبی تہذیب کے شعائر نہیں بلکہ مشترک وطنی تہذیب کے رسوم ہیں تو پھر ان چیزوں سے مانوسیت غیر شعوری طور پر اس کے ذہن میں راہ پانے لگتی ہے اور اس طرح تہذیبی حدودِ فاصل کو پھلانگنا شروع کر دینے کی بنا پر ہندو مذہب کی رُوح سے اس طبقہ کا وہ ذہنی بُعد کم ہونے لگتا ہے جو پہلے تھا۔

ایک طبقہ اور ہے جس کا حال بھی کم و بیش کے فرق کے ساتھ یہی ہے مگر وہ عام رواج اور فیشن کے رُخ پر چل کھڑے ہونے کی نفسیاتی کمزوری کی بنا پر اس حال میں مبتلا نہیں ہو رہا ہے بلکہ اس کے حق میں ایک دوسری چیز مسبب بن رہی ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ عام ملکی زندگی سے انقطاع کو خلافِ مصلحت سمجھتا ہے، نیز ہندو مسلمانوں کے اتحاد اور اُن کے بہتر باہمی تعلقات کو مسلمانوں کے بہتر مستقبل کے لئے ضروری خیال کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اس قسم کی تقریبات میں شریک ہونے

اور اُن کے مذکورۂ بالا قسم کے اجزاء کو ہندو تہذیب کے رسوم و رواج کہہ کر اُن سے بیزاری ظاہر نہ کرنے کے لئے تاویلات کرتا ہے کہ یہ وقتی جنون ہے۔ رفتہ رفتہ سیکولرزم کا صحیح ماحول پیدا ہو کر یہ باتیں خود ختم ہو جائیں گی۔ مگر اس قرب اور مسلسل ان چیزوں کو انگیز کرنے کی کوشش نے اُس کے ذہن پر بھی یہ غیر شعوری اثر ڈال دیا ہے کہ اب ان چیزوں سے * وہ وحشت باقی نہیں رہی جو اسلامی اُصول و عقائد کا تقاضا ہے چنانچہ یہ کہنا شاید بے جا نہ ہوگا کہ ایسے لوگ جس قسم کے سیکولر ماحول کی توقع میں ان چیزوں کو انگیز کر رہے ہیں کچھ دن اور گزرنے پر شائد خود ان میں بھی اس کا تقاضا باقی نہ رہے گا۔

یہ ہے وہ سب سے بڑا تغیر جو اس دس سال کے عرصہ میں مسلمانوں میں بتدریج رونما ہو رہا ہے اور جس سے کم از کم مسلمانوں کی نوخیز نسل کے حق میں بڑے سنگین نتائج کا خطرہ ہے۔

حکومت کی جس تہذیبی پالیسی کا ذکر اوپر ہوا اسی کا ایک جزو اس کی بیسک تعلیمی پالیسی ہے۔ بیسک تعلیم کی نصابی کتابیں ہندو دیو مالا، ہندو سماج کے رسوم و رواج، ہندوؤں کی مذہبی و تہذیبی اصطلاحات اور ہندوؤں کے مذہبی و سماجی بزرگوں کے تذکرہ سے اس طرح بھری ہوئی ہیں کہ نوعمر سادہ ذہن بچوں کے دل و دماغ کا ان سے متاثر ہونا ناگزیر ہے۔ انھیں میں مسلمان بچے بھی ہوتے ہیں اور وہ بھی ان ابتدائی اسباق کا اثر تیزی سے قبول کر رہے ہیں۔

انھیں کتابوں کا اثر ہے کہ دس گیارہ برس کے مسلمان بچوں کا بکثرت یہ ذہن بن چکا ہے کہ ہولی دیوالی وغیرہ ہندو سماج کے تہوار گویا سب ہی ہندوستانیوں کی تفریحی تقریبات ہیں، چنانچہ کئی سال سے ان بچوں میں ان تقریبات کو تفریحی طور پر اپنانے کی وبا پھیل گئی ہے۔

انھیں کتابوں کا اثر ہے کہ ہندو دیو مالا کے قصص و حکایات اور اپنے بزرگوں کے بارے میں ہندوؤں کے مزعومات سے یہ بچے مانوس ہو رہے ہیں اور اسلامی توحید کی امانت اس نئی نسل کے سینوں سے نکلتی جا رہی ہے۔

انھیں کتابوں کا اثر ہے کہ آج بہت سے مسلمان بچے مسجد کو مندر پر قیاس کرتے ہیں، نماز کا مطلب پوجا پاٹ سمجھتے ہیں۔ اس ذیل کا کبھی کبھی کوئی عبرت انگیز واقعہ اخبارات میں بھی آجاتا ہے جس سے ان لوگوں کو بھی ہوا کا رُخ اور تغیر کی رفتار معلوم ہوتی رہتی ہے جن کے سامنے خود ایسے واقعات نہیں گزرتے۔ ۲۶ راکتوبر ۱۹۵۶ء کا صدق (لکھنو) راقم کے پیش نظر ہے جس میں لکھنؤ کے ایک شیعہ ہفتہ وار کے کالموں سے ذیل کا اقتباس درج کیا گیا ہے:

"شاید آپ حیرت سے انگشت بدنداں ہو جائیں جس وقت یہ سنیں کہ ایک شیعہ خاندان کا لڑکا جس نے صوبۂ متوسط کے کسی قصبہ یا دیہات میں پرورش پائی اور وہ آج نویں درجہ میں ہے، اُس کا الہ آباد آنے کا اتفاق ہوا، اس سے پوچھا گیا کہ مسجد چلوگے تو اس نے جواب دیا ہاں، جہاں پوجا ہوتی ہے۔ اُس کے عزیز ماسٹر صاحب نے کہا، اچھا بتاؤ مسجد میں کس کی مورتی ہوتی ہے۔ شیوجی کی یا شنوجی کی؟ اُس نے جواب دیا کہ میں نے مسجد دیکھی نہیں ہے ابھی، اس لئے

کیا بتاؤں۔ دیکھ کر بتا سکتا ہوں۔ بس کتاب میں پڑھا ہے کہ مسلمان لوگ اس میں بھگوان کی پوجا کرتے ہیں"۔

اور بات صرف سمجھنے سمجھانے پر رُکی ہوئی نہیں ہے بلکہ ہندو عقائد و اوہام کے مطابق عمل تک ان مسلمان بچوں میں سرایت کر چکا ہے۔ آج کی نہیں کئی برس کی بات ہے ایک صاحب جو دفتر الفرقان میں محرر کی حیثیت سے کام کرتے تھے انھوں نے ایک اور اپنے ایک عزیز کے بچے کا یہ واقعہ مجھے خود سنایا کہ ایک دن گھر میں دیکھا گیا کہ بچہ ایک گوشہ میں ہندوانہ طرز پر ہاتھ جوڑ کر پیشانی کے سامنے کئے ہوئے کہہ رہا ہے کہ "کرشن جی مہاراج ہماری پنسل دلوا دیجئے"۔ گھر والوں نے پوچھا تو معلوم ہوا کہ اس کی پنسل گھر کے کسی بچے نے چُرالی تھی یا گم ہوگئی تھی، اور ایک دن اسکول میں ایسا ہی واقعہ پیش آیا تھا تو اس کے ماسٹر صاحب (گورو جی) نے بازیابی کی یہی تدبیر بتا کر اور عمل کرا کر گم شدہ پنسل یا قلم واپس دلادیا تھا۔ اس سے ماسٹر تارا سنگھ کے اس انکشاف کی تصدیق ہوتی ہے کہ ہندوؤں نے درپردہ یہ منصوبہ بنایا ہے کہ وہ تعلیم کے ذریعہ مسلمانوں کے دل سے اسلام کو نکال دیں۔

بہرحال دس سال پہلے جو باتیں مسلمان بچوں کے متعلق سوچی نہیں جا سکتی تھیں وہ آج اس حد تک سامنے آچکی ہیں اور حاصل ان سب کا یہی ہے کہ توحید اور شرک کا امتیاز مٹ رہا ہے اور شرک سے نہ صرف بُعد گھٹ رہا ہے بلکہ اس کے حدود میں داخلہ تک کی نوبت پہنچ گئی ہے۔ تغیرات اور بھی بہت سے ہو چکے ہیں، مگر یہ سب سے زیادہ سنگین تغیر ہے جو رونما ہو رہا ہے اور آزادی کے دس سال کا سب سے بُرا اثر ہے جو مسلمانوں پر پڑا ہے۔

اس عرصہ کے حالات کا ایک اور قابلِ ذکر اثر احساسِ کمتری اور مستقبل سے ناامیدی ہے۔ ۱۹۴۷ء کے بعد سے کچھ ایسا ہو گیا جیسے مسلمانوں کے قوائے عمل شل ہو گئے ہوں اور رشتۂ اُمید اُن کے ہاتھ سے ہمیشہ کے لئے چھوٹ گیا ہو۔ حالات کی ناسازگاری سے گھبرا کر انہوں نے اپنے آپ کو ایک کمزور اور تیرہ بخت گروہ تصور کر لیا ہے۔ اب عموماً وہ یا تو شکوہ و شکایت میں زندگی بسر کرتے ہیں یا مخالف ماحول سے نہایت نامناسب اور معیوب انداز میں صلح کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ لیکن شکوہ و شکایت یا "زمانہ سے ساز کرنے" کے بجائے ہمت و حکمت کے ساتھ خود زمانہ کو سازگار بنانے اور حالات کی ناسازگاری کے علی الرغم مستقبل کو اپنی مرضی کے سانچے میں ڈھالنے کی لگن اور کوشش ان میں اس طرح مفقود ہے جیسے اُن کی تاریخ میں اس کی نظیر ہی نہ ملتی ہو، یا وہ ایک مرتبہ زوال کے بعد عروج کا امکان ہی نہ تسلیم کرتے ہوں۔ ایک دو نہیں پورے دس سال اس حالت کو ہو چکے ہیں، افسردگی اور سرد مہری کا اتنا طویل عرصہ ان کی تاریخ میں شاید ہی کبھی گزرا ہو۔ بہرحال یہ تغیرات بھی ہیں اور اس لحاظ سے مسائل بھی کہ ان کو کیسے روکا جائے؟ مسلمانوں کو یہ سوچنا ہے کہ وہ کس طرح ان مسائل سے عہدہ برآ ہوں ـــــ اور سوچنے کا وقت اگر نکل نہیں گیا ہے تو یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس کی آخری گھڑیاں ہیں۔ سوچا تو بعد میں بھی جا سکتا ہے مگر اس سے فائدہ اٹھانا کسی کے بس کی بات نہ ہوگی۔ بعد از وقت سوچنے کا مآل بجز حسرت کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(الفرقان لکھنؤ)

ایک حدیث

اجازت لیکر داخلِ مکان ہونا

ربعی بن حراش سے ابوداؤد میں ایک روایت یوں ہے:

جاء رجل فاستأذن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ءالج ؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لخادمہ اخرج الی ھذا فعلمہ الاستئذان فقل لہ قل السلام علیکم ء ادخل ؟ فسمع الرجل ذلك فقال السلام علیکم ء ادخل ؟ فاذن لہ صلی اللہ علیہ وسلم فدخل۔

ایک شخص آیا اور اس نے حضورؐ سے اندر آنے کی اجازت چاہتے ہوئے یوں کہا کہ میں اندر گھس آؤں؟ حضورؐ نے اپنے خادم سے فرمایا کہ: باہر جا کر اسے اجازت لینے کا طریقہ بتا دو۔ اس سے کہو کہ پہلے السلام علیکم کہے۔ پھر پوچھے کہ کیا میں اندر آسکتا ہوں؟ اس شخص نے باہر ہی سے یہ گفتگو سن لی اور وہیں سے بولا کہ: السلام علیکم، کیا میں اندر آسکتا ہوں؟ حضورؐ نے اسے اجازت دی اور وہ اندر آگیا۔

یہ حدیث دراصل تعلیمِ قرآنی کی ایک عملی تفسیر ہے۔ ہم نے شروع ہی سے یہ التزام رکھا ہے کہ انہی احادیث کی شرح پیش کی جائے جو عین مطابق قرآن ہوں۔ قرآن عموماً عمومی اصول دیتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بصیرت سے زندگی کی جزئیات پر زمانی و مکانی مقتضیات کے مطابق منطبق فرماتے ہیں۔ اور خوبی یہ ہے کہ اس جزئی انطباق میں بھی بعض حسین کلیات نکل آتے ہیں جو دوسری جگہ جزئیات میں رہنمائی کرتے ہیں۔ مندرجۂ بالا حدیث کو دیکھئے تو یہ عین عملی تفسیرِ قرآن نظر آئے گی۔ کسی کے گھر میں داخل ہونے کے متعلق قرآنی حکم یوں ہے:

لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا وتسلموا علی اھلھا..... الخ

اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں اس وقت تک داخل نہ ہو جب تک اجازت نہ لے لو اور وہاں والوں پر سلامتی نہ بھیج لو۔

اس حدیث میں بالکل اسی قرآنی حکم کی عملی تعلیم ہے۔ آنے والے نے داخلے کی اجازت تو مانگی تھی مگر سلام عرض نہ کیا تھا۔ حضور کی نگاہ صرف کلیات ہی پر نہ رہتی تھی۔ ان جزئیات پر بھی کڑی نظر رکھتے تھے جو انسانی اخلاق پر اثر انداز ہوتے ہوں۔ ایسے تمام مواقع پر حضور فوراً نوٹس لیتے تھے اور بروقت اصلاح فرما دیتے تھے۔ اور کیوں نہ ہو؟ حضورؐ تو خود فرماتے ہیں کہ میں

معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں (بعثت معلماً) اور اخلاقی فروگذاشت کی طرف تو حضورؐ خصوصی توجہ فرماتے تھے کیونکہ حضورؐ کی بعثت کا ایک بہت بڑا مقصد یہ تھا کہ مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائیں۔ (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق)

کسی کے مکان میں داخل ہونے کے لئے پہلی شرط ہے اجازت طلب کرنا اور دوسری شرط ہے السلام علیکم کہنا۔ آنے والے نے اجازت تو لے لی تھی مگر سلام کرنا اسے یاد نہ رہا تھا یا اسے معلوم نہ تھا۔ اس لئے حضورؐ نے فوراً اس اخلاقی فرض کی طرف توجہ دلادی۔

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ آنے والا اگرچہ عرب تھا لیکن عربی زبان کی نزاکتوں سے پوری طرح واقف نہ تھا۔ اسی لئے اس نے أادخل کی بجائے أالج کا لفظ استعمال کیا۔ حضورؐ کا ذوقِ سلیم اتنا پاکیزہ اور مذاقِ ادب اتنا بلند تھا کہ ایک غیر بلیغ (بے محل) لفظی استعمال کو گوارا نہ فرمایا اور اس کی بھی اصلاح فرما دی۔ قرآن نے بھی لا تدخلوا کہا ہے۔ لا تلجوا نہیں فرمایا ہے۔

"سلام" کے متعلق تو ہم "ثقافت" میں بہ سلسلۂ تشریح حدیث بہت کچھ لکھ چکے ہیں اس لئے یہاں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ مگر بے اجازت کسی دوسرے کے مکان میں داخل ہوجانے کے متعلق کچھ اور باتیں سُن لینی چاہئیں۔ اس بارے میں انتہا یہ ہے کہ اگر اپنا ہی گھر ہو اور اس میں اپنی ماں رہتی ہو تو وہاں بھی اجازت ہی سے جانے کی ہدایت ہے۔ امام مالک عطاء بن یسار سے روایت کرتے ہیں کہ:

ان رجلا سأل النبی صلے اللہ علیہ وسلم فقال استأذن علی امی؟ فقال نعم، قال انی معها فی البیت، فقال استأذن علیها قال انی خادمها قال استأذن علیها اتحب ان تراها عریانۃ؟ قال لا، قال استأذن علیها۔

ایک شخص نے حضورؐ سے پوچھا کہ کیا میں اپنی ماں سے بھی اندر آنے کی اجازت لے لیا کروں؟ فرمایا: ہاں۔ عرض کیا کہ: میں اسی کے ساتھ گھر کے اندر رہتا ہوں۔ فرمایا: پھر بھی اندر اجازت لے کر آؤ۔ عرض کیا: اس کی خدمت بھی میں ہی کرتا ہوں۔ فرمایا: پھر بھی اذن لے لیا کرو۔ کیا تم یہ پسند کروگے کہ اسے کسی وقت برہنہ دیکھ لو؟ کہا: نہیں تو۔ فرمایا: پھر اجازت لے لیا کرو۔

دیکھئے سائل نے تمام پہلوؤں سے اپنی تسکین کے لئے حضورؐ سے کتنے سوالات کئے۔ لیکن حضورؐ نے ہر بار اذن لے کر ہی داخل ہونے کی ہدایت فرمائی اور ایک بڑی اخلاقی وجہ بھی بتادی کہ بلااجازت بے دھڑک گھر کے اندر گھس جانے میں یہ شکل ممکن الوقوع ہے کہ جو گھر میں موجود ہے (خواہ وہ ماں ہی ہو) وہ ایسی حالت میں ہو کہ اس حالت میں اسے دیکھنا عام اخلاقی تقاضوں کے خلاف ہو۔

اور اگر صاحب خانہ کوئی غیر ہو ——— تو اور بھی کئی طرح کے شبہات ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے ایک ارشاد نبوی بخاری، مسلم،

ابوداؤد اور نسائی میں یہ بھی ہے کہ:

من اطلع فی بیت قوم بغیر اذنھم فقد حل لھم ان یفقئوا عینہ۔

اگر کوئی شخص کسی گھر میں بغیر اطلاع اچانک گھس جائے تو گھر والوں کو اس کی آنکھ پھوڑ دینا بھی روا ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر ایسے موقعے پر ضرور ایسے آدمی کی آنکھ پھوڑ دی جائے بلکہ یہ انتہائی تہدید ہے ایسے بے پرواہ لوگوں کے لئے جو بے دھڑک دوسرے کے گھروں میں گھس جاتے ہیں۔ بعض اوقات آج کل ایک ہی وضع قطع کے کوارٹروں میں نمبر یاد نہ رکھنے کی وجہ سے بعض ناواقف عمداً نہیں بلکہ سہواً چلے جاتے ہیں۔ ان پر یہ حکم صادق نہیں آتا۔ یہ تہدید ان لوگوں کے لئے ہے جو جان بوجھ کر بقائمی ہوش و حواس ایسا کریں۔

آپ نے بے اجازت کسی گھر میں گھس جانے کے متعلق یہ احکام سُن لئے۔ اب ذرا اپنے قومی کردار کا اس سے مقابلہ کیجئے۔ ہمارے ہاں یہ عام رواج ہے کہ کسی کے ہاں جانا ہو تو نہ پہلے سے کوئی اطلاع دی جاتی ہے نہ اجازت لی جاتی ہے۔ بس آئے اور بے تکلّف گھس گئے خواہ آپ سو رہے ہوں یا بیمار پڑے ہوں یا کوئی ضروری کام کر رہے ہوں یا گھر کے بے تکلفانہ وضع میں بیٹھے ہوں۔ بس آئے اور بے پوچھے گھستے چلے گئے۔ اس کے مقابلے میں آپ ذرا مغربی قوموں کو دیکھیں تو ان کے ہاں یہ اخلاقی آداب پوری شدت سے برتے جاتے ہیں اور بے تکلف سے بے تکلف دوست کے ہاں بھی بے اطلاع اور بے اجازت نہیں گھس پڑتے۔ سوال یہ ہے کہ اسلام کے اس حکم پر وہ چل رہے ہیں یا ہم؟ اسلام کے بے شمار احکام پر عمل تو ان کا ہے اور صرف عقیدہ ہمارا ہے ع

چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

اور:

چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری

اس کے باوجود شکوہ یہ ہے کہ:

رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

محمد جعفر

رئیس احمد جعفری

تنقید و تبصرہ

حضرت خدیجہ رضؓ عربی زبان میں ایک چھوٹی سی کتاب اس عنوان سے بشینہ توفیق نے لکھی ہے۔ محمد احمد صاحب پانی پتی نے اس کا رواں، شگفتہ اور سلیس ترجمہ کیا ہے۔ عبارت اتنی دلکش ہے کہ کہیں بھی ترجمہ پن نہیں محسوس ہوتا۔

کتابت۔ طباعت۔ کاغذ۔ گرد پوش، ہر چیز نہایت دیدہ زیب۔ ضخامت سو صفحے سے زائد۔ قیمت دو روپے۔
ملنے کا پتہ۔ مرکز اشاعت، رام گلی۔ نمبر ۴۔ لاہور۔

علیؓ اور انکی خلافت یہ کتاب اشاعت منزل بل روڈ لاہور نے شائع کی ہے۔ جناب پیام شاہجہان پوری اس کے مؤلف ہیں۔

پیام صاحب نے جس موضوع پر قلم اُٹھایا ہے وہ بڑا نازک ہے اور تاریخ اسلام کے پیچیدہ ترین عنوانات میں سے ایک ہے۔ لیکن اس پُل صراط پر سے پیام صاحب سلامتی کے ساتھ گزر گئے ہیں، جس پر وہ مبارک باد کے مستحق ہیں، جن کتابوں کا فاضل مؤلف نے حوالہ دیا ہے وہ بالعموم مستند ہیں۔ بعض کتب کی عبارتوں کے ترجمے کہیں کہیں سے غلط ہیں۔ لیکن یہ خطا مؤلف کی نہیں۔ کیونکہ ترجمہ ان کا نہیں ہے۔ ان کے سامنے جو مواد تھا اس سے انہوں نے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا کر خوش اسلوبی کے ساتھ کتاب مرتب کی ہے۔

اس کتاب کے بعض حصّے ایسے ہیں جن پر بعض نقادوں نے اعتراض کیا ہے کہ وہ تاریخ لکھتے وقت عقیدہ کو الگ نہ کر سکے۔ لیکن غور کیا جائے تو یہ اعتراض کوئی وزن نہیں رکھتا۔ سچ پوچھئے تو تاریخ بنتی ہی عقیدہ سے ہے۔ مؤرخ کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ جھوٹ نہ بولے۔ رنگ آمیزی سے کام نہ لے۔ واقعات کو توڑ مروڑ کر نہ پیش کرے۔ اس کتاب میں ہمیں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جو ان الزامات کی حامل ہو۔ رہا بعض شخصیتوں کے طرزِ عمل یا طریق کار پر تبصرہ، تو نبیؐ کے سوا کوئی معصوم نہیں۔ ہر شخص کا کردار تاریخ اسلام میں زیر بحث آسکتا ہے۔ بشرط صرف یہ ہے کہ تبصرہ آداب شائستگی کے اندر رہو۔ اور ہمارا جہاں تک خیال ہے مؤلف نے اس کا پورا لحاظ رکھا ہے۔

کتابت، طباعت بہت عمدہ۔ قیمت پانچ روپے۔ ضخامت ۳۹۲ صفحات۔

مردِ راہ داں

محی الدین غازی صاحب اجمیری نے یہ کتاب مسٹر حسین شہید سہروردی پر لکھی ہے۔ اور اتنے جوش کے ساتھ سپردِ قلم کی ہے کہ اعتدال اور میانہ روی، سنجیدگی اور متانت کو خس و خاشاک کی طرح اپنی عقیدت کے دریائے تند جولاں میں بہالے گئے ہیں۔

سہروردی صاحب ایک سیاسی قائد کی حیثیت سے مشہور انام ہیں۔ وہ آج سے نہیں تحریک خلافت کے وقت سے سیاسیات میں عملی حصّہ لے رہے ہیں۔ یقیناً ان سے غلطیاں بھی ہوئیں لغزشیں بھی ہوئیں۔ لیکن اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے حسنات کا ایک انبار لگا دیا ہے۔ یہاں تک تو خیر غنیمت تھا، ہر شخص کو حق ہے کہ وہ کسی دوسرے کے بارے میں جو رائے چاہے قائم کرے، لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اس سلسلہ میں چوہدری محمد علی اور محمد علی بوگرہ، اور دوسرے حضرات کو نیز عوامی لیگ کے علاوہ ملک کی دوسری سیاسی جماعتوں کو وہ وہ ملاحیاں سنائی ہیں کہ ع

وہ کہیں اور سنا کرے کوئی

حالانکہ سہروردی صاحب کے مسلک سے اختلاف رکھنے والوں کا ذکر اگر ضروری تھا تو وہ شائستگی اور متانت کے ساتھ بھی کیا جا سکتا تھا۔

بہرحال کتاب کے دلچسپ ہونے میں شبہ نہیں، مطالعہ کے دوران میں وقت اچھا گزر جاتا ہے۔

ضخامت ۱۶۷ صفحے۔ قیمت تین روپے۔ ملنے کا پتہ۔ اورنیٹل ایجنسیز۔ رسالہ روڈ۔ حیدر آباد (سندھ)

البصیر

یہ چنیوٹ کے اسلامیہ کالج کا رسالہ ہے، جو وہاں کے طلبہ کے اہتمام و انتظام میں شائع ہوتا ہے۔ ہمارے پیشِ نظر جو پرچہ ہے اس میں نہ جلد کا ذکر ہے نہ نمبر کا، نہ مہینہ کا، نہ سنہ کا۔ اُردو کے حصّہ میں غنی کاشمیری پر پروفیسر ظفر خاں صاحب نے مرزا فرحت اللہ بیگ، پروفیسر عبید اللہ خاں نے اچھے مقالات لکھے ہیں۔ انگریزی حصّہ میں غنیمت کنجاہی پر ظفر خاں صاحب نے بڑا اچھا مضمون لکھا ہے۔

رسالہ کا اٹھان بہت اچھا ہے، ہمیں اُمید ہے اگر پابندی کے ساتھ یہ شائع ہوتا رہا، تو اُردو کے صحائف میں ایک ممتاز اور نمایاں مقام حاصل کرے گا۔

نوائے آزادی

یہ کتاب ادبی پبلشرز بمبئی نے بڑے اہتمام سے عمدہ ٹائپ میں چھاپی ہے۔ کاغذ بھی بہت اچھا لگایا ہے۔ لوح بھی دیدہ زیب ہے۔

اس کتاب میں اُردو کی ایسی تحریریں اور نظمیں متحدہ ہندوستان کے ادیبوں اور شاعروں کی جمع کی گئی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ آزادیٔ ہند کی تحریک میں اُردو زبان نے کتنا اہم نمایاں اور ناقابلِ فراموش حصّہ لیا ہے۔

موضوع بے حد اہم ہے اور اس موضوع سے متعلق تمام مواد اگر پیشِ نظر رہتا تو ایک پورا دفتر

بن سکتا ہے۔ لیکن بدقسمتی سے یہ کتاب جلدی میں لکھی گئی ہے۔ رواروی میں جو مواد ملا لے لیا۔ جو نہ مل سکا اس کا خیال بھی چھوڑ دیا۔ بہرحال بالکل نہ ہونے سے کچھ ہونا بہتر ہے۔ اس اعتبار سے یہ کتاب ہر آئینہ مستحق تحسین و ستائش ہے۔ یہ کتاب دو حصّوں پر مشتمل ہے، ایک نثر، دوسرا نظم۔ اس کتاب میں عجیب بات یہ ہے کہ حسنِ انتخاب کے پہلو بہ پہلو ناقابلِ انتخاب چیزیں بھی نظر آتی ہیں۔ مثلاً اس کتاب میں منٹو، احمد عباس اور جوش وغیرہ کے نوادر کا کوئی تک نہ تھا۔ ان میں کسی نے بھی تحریکِ آزادی میں نہ براہِ راست حصّہ لیا نہ ذہنی طور پر، ہاں ذہنی عیاشی کے طور پر ضرور شرکت کی۔

لیکن اس نکتہ چینی کا مقصد کتاب کی اہمیت اور افادیت کو گھٹانا نہیں ہے۔ ان کوتاہیوں اور خامیوں کے باوجود بعض بڑی نادر چیزیں اس کتاب میں نظر آتی ہیں، جو تاریخ حریت لکھنے والوں کے لئے یقیناً مشعلِ راہ کا کام دینگی۔ "تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات" پر جو باب لکھا گیا ہے وہ خاص طور پر گراں مایہ معلومات کا حامل ہے اور پہلی جنگِ آزادی میں اُردو کا عملی حصّہ" پر بھی سیر حاصل مواد پیش کیا گیا ہے۔ یہی کیفیت دوسرے عنوانات کی ہے۔ ضرورت ہے کہ ہر اردو دوست اور حریت مآب شخص اس کتاب کا مطالعہ کرے، اور اسے زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچانے کی کوشش کرے۔ انڈیا اور پاکستان کے درمیان کتابوں کی آمد و رفت بھی بند ہے، اور اس راستہ میں بڑی دشواریاں حائل ہیں ورنہ شاید اس کتاب کی قدر، بھارت سے زیادہ پاکستان میں ہوتی۔

ضخامت تقریباً چار سو صفحے۔ قیمت چار روپے۔ ملنے کا پتہ۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنسس اسٹریٹ۔ بمبئی۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلہ اقبال۔ مدیر:- ایم۔ شریف۔ بشیر احمد ڈار

سہ ماہی اشاعت، دو انگریزی دو اردو شماروں میں۔ قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اُردو یا انگریزی پانچ روپے

میٹافزکس آف پرشیا	مصنفہ علامہ اقبال	۵—۰—۰
امیج آف دی ویسٹ اِن اقبال	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲—۰—۰
اقبال اینڈ والنٹرزم	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۲—۰—۰
ذکرِ اقبال	مصنفہ عبدالمجید سالک	۵—۰—۰
اقبال اور ملا	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۰—۱۲—۰
مکاتیب اقبال	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۱—۴—۰
تقاریر یومِ اقبال	۱۹۵۴ء	۱—۴—۰
علامہ اقبال	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱—۸—۰
فکرِ اقبال	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰—۰—۰

مطبوعات مجلس ترقیٔ ادب

صحیفہ۔ سہ ماہی مجلہ۔ مدیر سید عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے

غیب و شہود	مترجمہ سید نذیر نیازی	۳ ۴ ۰
حکمتِ قرآن	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ ۰ ۰
تعارف جدید سیاسی نظریہ	مترجمہ عبدالمجید سالک	۲ ۱۲ ۰
فلسفۂ شریعت	مترجمہ شیخ عنایت اللہ	۵ ۰ ۰
فلسفۂ جدید	مترجمہ آشکار حسین	۲ ۰ ۰
نظامِ معاشرہ اور تعلیم	مترجمہ عبدالمجید سالک	۴ ۰ ۰
فلسفہ ہند و یونان	مترجمہ شفیقی عہدی پوری	۳ ۰ ۰

ملنے کا پتہ:- سکرٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب۔ کلب روڈ۔ لاہور

پرنٹر پبلشر:- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم　　مطبوعہ۔ حمایت اسلام پریس لاہور　　مقام اشاعت:- ۲ کلب روڈ لاہور

Regd. No. L. 6033 December 1957 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماهنامه ثقافت لاهور

افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

اسلام کا معاشی نظریہ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

ریاض السنت
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت تین روپے

تہذیب و تمدن اسلامی
مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول چھ روپے۔ دوم سات روپے آٹھ آنے

سوم سات روپے

ISLAM & COMMUNISM
Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

ISLAMIC IDEOLOGY
Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/-

MUHAMMAD THE EDUCATOR
Robert Gulick

Rs. 4/4/-

WOMEN IN ISLAM
Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7/-

THE FALLACY OF MARXISM
Dr. Rafiuddin

Re. 1/-

ISLAM & THEOCRACY
Mazheruddin Siddiqi

Rs. 1/12/-

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE & SOCIETY
Mazheruddin Siddiqi

Rs. 10/-

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN
B. A. Dar

Rs. 10/-

Institute of Islamic Culture

CLUB ROAD, LAHORE